JOSEPH RATZINGER
HANS URS VON BALTHASAR • HEINZ SCHÜRMANN

PRINCIPIOS DE MORAL CRISTIANA COMPENDIO



ÍNDICE

Colección: Compendios de estudios teológicos, 10
Segunda edición: 2002
Reimpresión: 2005

© Johannes Verlag, Einsiedeln. Freiburg, 10. Auflage 1990
Título original: **Prinzipien Christlicher Moral**
Versión española: **Miguel Antolí**

PRINTED IN SPAIN
I.S.B.N.: 84-7050-558-0
Depósito Legal: V-2803-1999

© by EDICEP C.B.
Almirante Cadarso, 11 • 46005 - VALENCIA (España)
Tfno.: (34) 96 395 20 45 • 96 395 72 93 • FAX: 96 395 22 97
E-mail: edicep@edicep.com • www.edicep,com

IMPRIME: GUADA Litografía S.L. VALENCIA (España)

Prólogo

La pregunta acerca del contenido y del fundamento del ethos *cristiano entra siempre más y más en el primer plano de la discusión teológica; de una manera más inmediata que otros problemas, roza el hilo conductor de la vida cristiana. Esto es lo que dio motivo a la Comisión Internacional de Teólogos para confrontarse con este tipo de problemas en su sesión de diciembre de 1974, después de largos años de trabajos previos. De las muchas piedras de mosaico que allí fueron recogidas, sin que pudieran ser conjuntadas en un todo, serán aquí publicadas dos piezas centrales. Heinz Schürmann, como miembro de la Subcomisión encargada de problemas morales, ha trabajado desde hace años acerca del problema de la aportación neotestamentaria a la problemática ética. Sus tesis, fundadas sobre estas investigaciones acerca del problema de la obligatoriedad de las valoraciones y prescripciones neotestamentarias, después de una detenida discusión, fueron aceptadas en términos generales por la Comisión. Hans Urs von Balthasar, en nueve puntos, da una base de los datos determinantes de la moral cristiana, en la cual se hace palpable su lógica interna en el amplio contexto de la problemática antropológica y de los históricos modelos básicos del* ethos; *el esquema de Balthasar, como marco de orientación, fue aceptado por la Comisión. La*

HEINZ SCHÜRMANN

El problema acerca de la obligatoriedad de las valoraciones y prescripciones neotestamentarias

aportación de Joseph Ratzinger, que primero fue publicada en el marco de una serie de artículos del Osservatore Romano, *no está en ninguna conexión inmediata con el trabajo de la Comisión. Pero, dado que él patrocina algunas líneas que son trazadas en los otros dos textos, parece acertado incluirlo aquí también. Como el tamaño del todo había que mantenerlo dentro de unos límites, se mostró lamentablemente como no viable el asumir aquí los otros trabajos de la Subcomisión dirigida con gran acierto por Mons. Philippe Delhaye.*

Los autores que aquí intervienen –los tres no especialistas en moral– son muy conscientes de la limitación de sus pronunciamientos, en los cuales de ninguna manera se trata de devaluar o de considerar como superflua la amplia discusión realizada por los especialistas. Por otra parte, los grandes problemas básicos de la teología no se dejan encerrar nunca en el limitado estuche de la especialidad; necesitan siempre de la reflexión conjunta desde todos los aspectos: ¿qué sería de la dogmática sin la corrección y el apoyo de los exégetas? ¿Cómo podría la exégesis hacer su camino sin la básica reflexión filosófica y teológica? Así esperan los autores, precisamente mientras desde otras disciplinas reflexionan acerca de la problemática fundamental de la teología moral, prestar su servicio a un problema, por el cual se ve afectada la teología como un todo, incluso la fe como un todo también.

LOS AUTORES

UN BOSQUEJO [1]

EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El concilio Vaticano II ha preparado «con más abundancia para los fieles la mesa de la Palabra de Dios» y ha abierto «con mayor amplitud los tesoros de la Biblia» [2], donde las Escrituras Sagradas se convierten en «Palabra de vida» («viva vox»), si en las homilías «se exponen, durante el ciclo litúrgico, a partir de los textos sagrados, los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana» [3]. Y vale lo siguiente: «La Sagrada Escritura contiene la palabra de Dios, y en cuanto inspirada es realmente palabra de Dios». Por lo mismo, puede «el ministerio de la palabra... recibir de la palabra de la Escritura alimento saludable y fuerza sagrada» [4], «el poder y la fuerza residen en la palabra de Dios, que constituye sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de la fe

1. Las frases brevemente comentadas o completadas aquí fueron propuestas en la sesión plenaria de la Comisión Teológica Internacional de diciembre de 1974, y fueron aprobadas por ella «in forma generica ut textus CTI». Con agradecimiento he aprendido de algunas aportaciones de la discusión y de los «modi»; en otros casos, las frases han sido apenas mejoradas estilísticamente.

2. *Sacrosanctum Concilium*, 51; cfr. *Dei Verbum*, 22.

3. *Ibid.*, 52; cfr. *Dei Verbum*, 24.

4. *Dei Verbum*, 24.

por el Vaticano II, que también ha resaltado «el aspecto misionero de la teología moral» [10], por lo que «el apostolado» ha de tener en cuenta «no sólo las necesidades y condiciones espirituales y morales de los hombres, sino también las sociales, demográficas y económicas» [11]. «La Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy» urge insistentemente [12] a solidarizarse con la humanidad buscante en el esfuerzo por encontrar valoraciones y orientaciones en las diversas esferas de la vida, y esto no sólo en la búsqueda de prescripciones universalmente válidas y de tipo general, sino también en la consecución de auténticas y operativas normas de conducta y de prescripciones individuales concretas. Un tal servicio de la teología moral es ciertamente una auténtica tarea apostólica y caritativa. Para ello, sin embargo, en gran medida no puede trabajar con los pronunciamientos morales de la Sagrada Escritura, las cuales apenas o en nada tienen a la vista los muchos problemas que inquietan a la humanidad actual. Si además se tiene en cuenta no sólo que «los libros veterotestamentarios contienen cosas imperfectas y condicionadas por el tiempo» [13], sino también los neotestamentarios, se plantea en serio la pregunta sobre en qué medida la Sagrada Escritura e incluso la experiencia y la razón humana son capaces de encontrar básica y concretamente lo correcto.

---

10. *Ad gentes*, 39.
11. *Christus Dominus*, 17.
12. *Gaudium et spes* (igualmente).
13. *Dei Verbum*, 15.

para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual» [5]. Lo que en las Sagradas Escrituras «fue transmitido por los apóstoles abarca todo lo que ayuda al pueblo de Dios a llevar una vida santa y a crecer en la fe» [6]. Desde una tal valoración de la Sagrada Escritura, a la que en cierto modo se le puede llamar «alma de toda la teología» [7], se comprende la indicación de que se tenga «un especial cuidado... en perfeccionar la teología moral», a la que el Concilio desea ver «más ricamente alimentada de la doctrina de la Sagrada Escritura» [8].

La teología moral posconciliar da la impresión de estar menos interesada en orientarse eclesialmente y más en atender las tareas mundiales, por lo mismo menos en «mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo» y más en «clarificar su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo» [9], menos, por tanto, en una «ética de la comunidad» y más en una dominación moral de los problemas del mundo; consiguientemente menos en una valoración espiritual de la Escritura que en una elaboración racional de las normas operativas de acción. Naturalmente no se debe montar aquí ninguna contradicción, porque la teología moral también se puede sentir llamada para estas tareas

5. *Dei Verbum*, 21.
6. *Ibid.*, 8.
7. *Optatam totius*, 16; cfr. *Dei Verbum*, 24.
8. *Optatam totius*, 16.
9. *Ibid.*

La pregunta acerca de la obligatoriedad y de la manera de esta obligatoriedad de las valoraciones y prescripciones bíblicas es, en última instancia, un problema de la hermenéutica moral-teológica. Ésta incluye, sin embargo, el problema exegético sobre qué tipo de obligatoriedad se atribuyen y permiten conocer los escritos bíblicos.

También «los libros de Antiguo Testamento... como libros regalados por Dios, poseen un valor permanente» (Rm 15, 4) [15]. Dios en su sabiduría quiso «que el Nuevo (Testamento) estuviera oculto en el Antiguo y el Antiguo encerrado en el Nuevo» (Agustín, Quaest. in Hept. 2, 73: PL 34, 623) [16]. Por lo mismo, en lo sucesivo, nos limitamos a los escritos del Nuevo Testamento, ya que «los del Antiguo Testamento, que como un todo fueron asumidos en el anuncio del Evangelio, por primera vez reciben y revelan su pleno sentido» [17] y también porque el problema de la obligatoriedad de las valoraciones y prescripciones bíblicas hay que plantearla a partir de los escritos neotestamentarios. También es digno de tenerse en cuenta naturalmente que los escritos neotestamentarios en sus concepciones éticas –a pesar de su notable variedad (por ejemplo, la de Pablo, Juan, Mateo, San-

también (algo complementario) en: **Ibid.**, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblicke*, Freiburg, 1974, 97-120. **Ibid.**, *Haben die paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter? Beobachtungen und Anmerkungen zur Frage nach ihrer formalen Eigenart und inhaltlichen Verbindlichkeit:* Gregorianum, 56 (1975), 237-271.

15. *Dei Verbum*, 14.
16. *Ibid.*, 16.
17. *Ibid.*, 16.

Los juicios morales condicionados por el tiempo e imperfectos que se encuentran en las Sagradas Escrituras, ¿no permiten una generalización, en el sentido de que se puede cuestionar racionalmente su permanente obligatoriedad? ¿No vale esto al menos para sus valoraciones y prescripciones en determinados terrenos, al menos también aquí respecto de determinadas normas de acción operativas y prescripciones concretas individuales? ¿No habrá que contar por una parte –algo muy real en los autores bíblicos– con un empañamiento condicionado por el tiempo de la conciencia moral, y por otra parte con la situación histórica cambiante, hasta el punto de que ni las valoraciones morales de validez general ni las prescripciones y prohibiciones concretas pueden exigir una permanente y absoluta validez? Y si se reafirma una tal validez, ¿no habrá que decir entonces que las prescripciones, indicaciones y exhortaciones bíblicas más allá de su tiempo sólo son obligatorias en la forma de «paradigmas» o «modelos de conducta»? ¿Y que al final la decisión moral se apoya en la experiencia humana y en la razón moral, y no en el juicio de la Sagrada Escritura? Semejantes preguntas, que aquí naturalmente no pueden ser llevadas a decisión, a las cuales aquí como máximo sólo se pueden aportar algunos puntos de vista[14], hay que tomarlas sin embargo en serio.

14. Las fundamentaciones neotestamentarias sólo pueden ser aportadas aquí de manera indicativa; compárese más de cerca: **H. Schürmann**, *Die Gemeinde des Neuen Bundes als Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus*: Katholica, 26 (1972); **Ibid.**, *Das Gesetz des Christus (Ga 6, 2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus*, in: Neues Testament und Kirche (Festschr. für R. Schnackenburg), Freiburg-Basel-Wien, 1974,

ficado–. (II) Las valoraciones y prescripciones de los apóstoles como también de otros neumáticos cristianos primitivos, lo mismo que las diversas tradiciones de las comunidades cristianas primitivas. Con esta distinción paulina, queda marcada la organización de las reflexiones que hacemos a continuación.

I
Conducta y palabra de Jesús como criterio definitivo de valoración moral

Para los autores neotestamentarios, el comportamiento y la palabra de Jesús valen como criterio determinante de valoración y como norma moral definitiva, como la «ley del Cristo» (Ga 6, 2) «normativa» (cfr. 1 Co 9, 21) para los corazones de los creyentes. Ahí están como decisivas para los autores neotestamentarios las prescripciones prepascuales de Jesús, en el contexto de la obligatoriedad –y con ello de la urgencia de imitación–, que surgen del comportamiento del Jesús terreno e incluso del preexistente Hijo de Dios.

El comportamiento obligante de Jesús, interpretado a la luz de su palabra, como «la ley del Cristo» (Ga 6, 2), tiene el carácter de obligación definitiva, hasta el punto de que se origina de ahí «un pensar conforme a Jesucristo» (Rm 15, 5), un «tener los sentimientos de Jesucristo» (Flp 2, 5). «En Cristo Jesús», la «ley» heterónoma se convierte en autónoma «medida de la ley»: el creyente es uno, al que rige la ley del Cristo (cfr. 1 Co 9, 21), que tiene «el sentido del Cristo» (1 Co 2, 16), porque en él

tiago, etc.)– en lo referente a nuestro problema, tienen mucho en común y se fundamentan en una amplia tradición de la Iglesia primitiva. Dado que la problemática ética evidentemente es reflejada en una gran medida en el pensamiento paulino, en lo sucesivo nuestro problema se va a verificar principalmente en las valoraciones y prescripciones paulinas.

Los escritos neotestamentarios pueden reivindicar categoría particularmente decisiva para sus valoraciones y prescripciones, porque en ellas se ha reflejado el juicio moral de la «Iglesia del comienzo», la cual, como «Iglesia en realización», todavía era receptora de revelación (compárese Ef 2, 20 con 3, 5), y de manera excepcional estaba impregnada del Espíritu del Señor glorificado, inspirador y a la vez receptor de esa inspiración (cfr. Hch 11, 15). «La predicación apostólica ha encontrado una expresión particularmente clara... en los libros inspirados» [18]; los apóstoles «transmitieron lo que ellos también habían recibido» (cfr. Hb 2, 3) de la tradición de las comunidades primitivas y en última instancia del Señor mismo.

En las valoraciones y prescripciones neotestamentarias, podemos distinguir con Pablo (compárese 1 Co 7, 10.25 con 7, 12.40) dos maneras de prescripción: (I) El comportamiento y la palabra de Jesús se imprimió como título de prescripción moral definitivamente obligatorio; –de forma pospascual de parte del Señor glori-

18. *Dei Verbum*, 8.

1. Comportamiento de Jesús, como modelo y concreción de amor, que sirve y que se entrega

En los escritos neotestamentarios, el comportamiento de Jesús es caracterizado como un amor que sirve y se entrega «por nosotros», como un amor que se compromete, que hace visible de forma escatológica el compromiso de Dios por nosotros (v.gr. Rm 3, 8; 8, 31ss. y Jn 3, 16; 1 Jn 4, 9). La asumción y aceptación creyente de este amor escatológico de Dios que se nos regala, y la consiguiente imitación del mismo en la vida con Cristo y en Cristo, tienen que caracterizar fundamentalmente la vida moral de los creyentes.

Ya en los sinópticos, la venida de Jesús, su vida y su obrar, es entendida como servicio (Lc 22, 27ss.), que alcanza su cumbre en la entrega verificada en su muerte. En los escritos paulinos este amor es interpretado kenóticamente, de forma que encuentra su plenitud en la encarnación y en la muerte de cruz del «Hijo» (cfr. Flp 2, 6ss.; 2 Co 8, 9), en los escritos de Juan como un amor que encuentra su cumbre en el abatimiento del «Hijo del hombre» en la encarnación y en la muerte (Jn 6, 41ss., 48-51), en el servicio de una muerte purificadora (Jn 13, 1-11), como culminación de la «Obra» de Jesús (Jn 17, 4; cfr. 4, 34), como «plenitud» (Jn 19, 28.30) [19].

---

19. Cfr. la II aportación nombrada en el Anm. 14.

está «la verdad de Cristo» (2 Co 11, 10). Con ello, los distintos escritos neotestamentarios acentúan kerigma y prescripción, expresiones indicativas e imperativas, a veces claramente diferenciadas.

En los escritos neotestamentarios, la parenesis está de múltiples modos en el marco –o en el foco de luz– de fórmulas de fe cristológicas (cfr. Flp 2, 6-11...). Ya el comportamiento prepascual de Jesús sólo se hace definitivamente comprensible a partir de su palabra, y al revés las prescripciones prepascuales de Jesús sólo llegan a hacerse comprensibles a la luz de su comportamiento prepascual: Desde su conciencia, que afecta su comportamiento y sus actos, de ser el «Venido» y el «Hijo», el «Venido Hijo», se hace comprensible su anuncio de la proximidad del Reino de Dios, lo mismo que su anuncio del amor del Padre que busca a los pecadores. Los escritos pospascuales se reflejan igualmente cuando ponen su acento más en la palabra de Jesús resucitado (así los Evangelios sinópticos y las fuentes escritas sinópticas), o más en las prescripciones apostólicas (por ejemplo la carta de Santiago y las cartas pastorales), éstas en el marco de la exigencia de seguimiento e imitación del «Venido» en todo poder, del Hijo, del Cristo crucificado y resucitado. Pablo, la primera carta de Pedro y (de otra manera) Juan acentúan de tal manera el comportamiento obligante, que sólo escasamente asumen o dejan asomar las prescripciones éticas de Jesús. Se recomienda tratar por separado el comportamiento (I) y la palabra (II) de Jesús.

el crucificado[21] debería ser una exigencia muy característica de la ética neotestamentaria. Por lo mismo, quedará fuera de lugar hacer derivar esta exigencia desde una ética secular y menos todavía desde una ética religiosa trascendental fuera del cristianismo; más difícil todavía será llevarla a la práctica desde esa perspectiva.

b) El seguimiento de Jesús y su imitación, la asociación al Encarnado y Crucificado y la vida del bautizado en Cristo, además de la exigencia de amor, determinan de manera peculiar el comportamiento moral humano de los creyentes en el mundo.

Desde este Proprium cristológico descrito, todo el comportamiento moral de los creyentes recibe –en círculos que se ensanchan– su peculiaridad. Desde ahí se hacen comprensibles: la propia entrega hasta el martirio (Mc 8, 35), la exigencia de amor a los enemigos (Mt 5, 43-47), la renuncia al derecho (1 Co 6, 1-8), la renuncia al divorcio (Mc 10, 2-12; 1 Co 7, 10ss.). También el por una parte distante y por otra entregado comportamiento con el mundo (1 Co 7, 29ss.), el libre desprendimiento y pobreza (2 Co 6, 4-10), separación de la familia (Lc 14, 26), celibato (Mt 19, 12; 1 Co 7) se ven desde ahí hechos posibles y dotados de un matiz peculiar. Desde este horizonte, todo el comportamiento moral de los creyentes resulta caracterizado y radicalizado.

21. Cfr. Mc 8, 34ss.; 9, 3-37; Flp 3, 10; Ga 6, 14; 2 Co 12, 10; 1 P 2, 22-25.

a) Más todavía que de su orientación escatológica, en los escritos neotestamentarios –especialmente en Pablo y en Juan–, la exigencia de amor *recibe su motivación, y con ello también su peculiaridad, su radicalidad que se trasciende a sí misma, quizá también un contenido específico, de parte del comportamiento del Hijo, del Hijo del hombre que se desprende (Pablo), que se rebaja a sí mismo (Juan); finalmente este amor que se entrega en la existencia humana y en la muerte, representa e ilustra el amor de Dios.*

Su peculiaridad y radicalidad las recibe la exigencia neotestamentaria de amor de parte de la escatología, en cuanto que, ésta –particularmente en el anuncio prepascual de Jesús– determina la vida cristiana motivándola desde el porvenir. En última instancia, recibe su peculiaridad y radicalidad por el hecho de que la escatología ha sido introducida aquí por la venida de Jesús, y de modo definitivo por la muerte y resurrección de Jesús. Luego queda la ulterior realización del servicio amoroso de la vida y muerte de Jesús, a la que los discípulos de Jesús han de hacer comprender como la entrada de la escatología.

Dado que el amor de Dios que se revela en la encarnación y en la muerte de Jesús –particularmente en Pablo y Juan– es descrito en su cualitativo ser de otra manera y que no permite explicarlo como una simple renuncia abnegada o como una humildad, la continuación de este amor[20] y la asociación y configuración con

---

20. Cfr. Flp 1, 3ss.; 2 Co 8, 9; Rm 15, 2ss., 7; Col 3, 13; Ef 5, 1ss.; Hb 12, 1ss.; 13, 11ss.; 1 Jn 3, 16.

nueva situación– nos las ha transmitido en los escritos neotestamentarios y en la que el Espíritu del Señor glorificado las ha «transformado» (cfr. Jn 14, 25ss.; 16, 13ss.).

a) Si las palabras de Jesús son valoradas como norma moral definitiva, tiene que ser atendido sin embargo su carácter literario: la mayoría de las palabras de Jesús quieren ser entendidas según su carácter literario y no como «leyes»; varias de ellas se dan claramente como modelos de comportamiento, *están pues pensadas paradigmáticamente.*

El tipo de comparaciones (cfr. 6, 41ss.), ejemplos casuísticos (cfr. Lc 6, 21ss.), las palabras legales exageradamente formuladas (Mt 5, 21.23-34.37), ponen de manifiesto el «carácter de modelo» de las palabras de Jesús. Una gran parte de las palabras del Señor argumenta y motiva en el sentido de la sabiduría religioso-moral.

b) Sobre lo que acabamos de decir, cabe todavía la pregunta de si existen de verdad palabras del Señor, que –en sentido rabínico– deben ser entendidas «legalmente». El discípulo de los rabinos Pablo no las entiende así, más todavía porque él las interpreta básicamente desde el «desprendimiento» y «anonadamiento» amoroso de Jesús. En los dos casos en que él cita expresamente las prescripciones de Jesús (cfr. Lc 10, 7b y Mc 10, 11ss.), aconseja que las prescripciones de Jesús –en una situación diferente y más difí-

2. Palabra de Jesús, como norma moral definitiva

Las palabras del Señor interpretan el amoroso comportamiento de Jesús, el Encarnado y Crucificado; sin ellas, no sería comprensible. Pero igualmente es verdad que las palabras del Señor han de ser interpretadas desde el comportamiento prepascual de Jesús, y en definitiva desde el misterio de la encarnación y de la pascua. A la luz de este doble misterio, recordadas en el Espíritu (Jn 14, 26), son ellas la norma definitivamente válida del comportamiento moral de los creyentes, como dice expresamente Pablo 1 Co 7, 10ss., lo cual pone de relieve también ya las tradiciones presinópticas lo mismo que los evangelios, cuando dan a las comunidades y a los creyentes el orden de la vida y de la comunidad en forma de «Dichos de Jesús», el encarnado y entregado, dando con ello la máxima obligatoriedad.

Ya las palabras de Jesús antes de la pascua reciben abundante luz del comportamiento de Jesús, como viceversa su comportamiento hay que entenderlo a partir de sus palabras, como antes hemos indicado. Pero, dado que el comportamiento de Jesús llegó a plenitud en su «entrega», en su muerte y en su resurrección (exaltación), las palabras del Señor devienen plenamente comprensibles sólo después de la pascua (Jn 3, 11ss.). Por lo mismo, valen ellas como normativas en la forma en que la Iglesia del tiempo apostólico –con frecuencia en una forma acomodada a la

II
El carácter de obligatoriedad de las valoraciones y prescripciones apostólicas y primitivas cristianas

Los escritos neotestamentarios derivan su exigencia de obligación –dejando aparte el comportamiento y la palabra de Jesús– del hecho de que han reflejado en ellos el comportamiento y la palabra de los apóstoles y de otros espirituales primitivos, lo mismo que la forma de vida y tradición de las comunidades, en el en muchos aspectos decisivo comienzo de la Iglesia, en cuanto y en la medida que la «Iglesia del comienzo» de manera muy peculiar fue edificada e impregnada por el Espíritu del Señor glorificado. Esto hay que resaltarlo, si bien no hay que perder de vista que el «Espíritu de la verdad» también más tarde seguirá guiando a los discípulos «hacia la verdad completa» (Jn 16, 13), lo cual tiene que ser válido de manera especial en lo que se refiere al conocimiento moral.

Finalmente la tradición apostólica decisiva deriva su obligatoriedad del hecho de que en ella el «Señor Cristo Jesús (*Kyrios Christus Jesus*)» es «recibido» (Col 2, 6), y su modo de vida es transmitido no sólo verbal sino también vitalmente (1 Ts 2, 13; 1 Co 15, 2)[23], de manera que en ella «se aprende a Cristo» (Ef 4, 20ss.). En ella son transmitidas por el Espíritu del Señor glorificado (2 Co 3, 1-18)[24] la palabra de los apóstoles y la tradi-

23. Cfr. 1 Ts 1, 6; Flp 2, 6-11; 3, 18; Rm 15, 1-5.
24. Más de cerca en el Anm. 14 la tercera aportación.

cil– no sean interpretadas legalistamente según la manera judía tardía, sino intencional y aproximativamente (cfr. 1 Co 9, 14 por una parte, y 7, 12-16, por otra)[22].

Lc 10, 7b no lo entiende Pablo como mandato a cumplir, sino acomodado a las circunstancias variantes (de otra manera, por ejemplo, también Lc 22, 35-38), como «permiso». La exigencia de Jesús tiene sólo un sentido de obligación *intencional* –teniendo en cuenta su espíritu–. La prohibición de separación para los casados (Mc 10, 11ss.) aconseja él (1 Co 7, 10.25.40), en el caso de una separación ya producida, cumplirla de una manera *aproximada* (al menos no volverse a casar). 1 Co 7, 12-16, en caso de que se trate de un varón infiel, concede Pablo Mc 10, 11ss. por terquedad separación de los casados, por tanto exige también aquí un seguimiento aproximado –correspondiente a la situación–, de manera distinta a lo que hace Mateo, el cual coloca el mandato moral de Jesús en una regla moral de la comunidad, y con la «cláusula de fornicación» (Mt 5, 32; 19, 9), parece remitirlo a la esfera de las concesiones jurídicas. (Que estos ejemplos reflejen un pleno poder del tiempo apostólico o sólo el de la Iglesia postapostólica y en su caso de los cristianos individuales, es algo que el exégeta no puede decidir con sus propios medios).

22. Cfr. la mencionada colaboración III en Anm. 14 (allí mejor al final bajo II, cb).

Las listas de carismas de la Iglesia primitiva, junto a los servicios mencionados, enumeran también el don de «*palabra de sabiduría*» (1 Co 12, 8; Ef 1, 17; 1 Co 2, 6ss.) y el de «*ciencia*» (1 Co 12, 8; 13, 8), también la capacidad de «*exhortar*» entre ellos (Rm 15, 14), fundando en tales carismas el servicio de «*enseñanza*» (1 Co 14, 6.26; 12, 28; Rm 12, 7). Las valoraciones y prescripciones de la Iglesia primitiva son plasmadas, por tanto, no sólo por los «apóstoles y profetas» (1 Co 12, 28ss.; Rm 12, 6ss.); más o menos institucionalizados están junto a ellos los «*maestros*» (1 Co 12, 28; Ga 1, 12; 6, 6), más adelante los «pastores y maestros» (Ef 4, 11), los cuales sólo pueden «enseñar», si ellos mismos son «*enseñados por Dios*» (1 Ts 4, 9 según Jr 31, 34). Todos estos carismas formaron las tradiciones de la comunidad; sus experiencias y su palabra se convertirán finalmente en «modelos de enseñanza» (Rm 6, 17b) y en «*Logoi*» catequéticos (Lc 1, 4; 1 Tm 1, 15; 3, 1). Hay que tener en cuenta que la exigencia del carácter de obligación de las valoraciones y prescripciones concretas de la Iglesia primitiva –según forma y contenido– son muy variadas. En gran medida estas orientaciones tienen una finalidad pastoral práctica. Si nosotros queremos valorar el carácter de obligación moral de la «paradosis» de la Iglesia primitiva tal como se ha fijado en los escritos neotestamentarios, haremos bien en separar las valoraciones y prescripciones teológica y escatológicamente elaboradas que describen el comportamiento acomodado a la situación y a la realidad respecto de Dios que se rebela escatológicamente en Cris-

ción de las comunidades, de manera muy especial en la «Iglesia que se está haciendo». En el anuncio del «Kyrios» se revela él mismo (1 Co 4, 5ss.); en su palabra está él «cerca» (Rm 5, 5-8a).

Entonces, particularmente en la conducta (1 Ts 2, 11ss.; 1 Co 4, 14ss.) y la palabra de los *Apóstoles*, brilló el «señorío del Cristo» (2 Co 4, 4), hasta el punto de que su palabra pudo ser «Palabra de Dios» (1 Ts 2, 13). Pablo exhorta «en lugar de Cristo» y prohíbe (2 Co 5, 20), «manda» (1 Ts 4, 10ss.; 1 Co 11, 17), «ordena» (1 Co 7, 17) «como el Señor» (1 Co 9, 14), porque «enseña los caminos en Cristo Jesús» (1 Co 4, 17). Si en los escritos neotestamentarios los apóstoles son presentados en primera fila como los otros espirituales, son nombrados sin embargo en primer lugar (1 Co 12, 28ss.; Ef 4, 11), y esto también en los escritos apócrifos: las tradiciones apostólicas, y también las apócrifas, posteriormente se apoyan en su autoridad.

La teología de la carta a los Efesios une muy estrechamente a los *«profetas»* con los «apóstoles» como receptores de revelación (Ef 3, 5; 3, 3) y como oficios fundadores (cfr. Ef 2, 20) de la «Iglesia que se hace», lo cual conjuntamente revela una vieja tradición (1 Co 12, 28ss.; Ef 4, 11). En la Iglesia del tiempo inicial, en una medida creciente y con la trascendencia del comienzo, junto al oficio de apóstol se daba este carisma de profecía (1 Ts 5, 20; 1 Co 12, 10) y de *«receptor de revelación»* (1 Co 14, 6.26; 14, 30; 2 Co 12, 1; Ef 1, 17).

escatológica y en ella con el amor escatológico de Dios lo mismo que con la acción salvadora de Cristo y con la propia condición de bautizado, tiene su centro en aquel amor que responde vertical y horizontalmente.

Quien negara la obligatoriedad de los mencionados (en su sentido general) imperativos y exhortaciones de los escritos neotestamentarios, relativizaría el mensaje salvador neotestamentario en el cual se fundamenta la parenesis: que el Eskaton ha entrado irrefutablemente en la historia y en el mundo mediante la encarnación (Jn 1, 14ss.) y el «una vez por todas» de la muerte de Cristo (Rm 6, 10; Hb 7, 27; 9, 12; 10, 10), y que como revelación escatológica del amor de Dios, obra y exige respuesta amorosa del hombre.

a) Una gran parte de las exhortaciones e imperativos de los escritos neotestamentarios llaman a comportarse con fe y amor, de acuerdo con la realidad y la situación, frente a la aparición de la salvación escatológica *–en la obra salvadora de Cristo y respectivamente en el propio estado bautismal–. Otros exhortan a dejarse afectar esperanzadamente por la* cercanía del Reino *y respectivamente de la* parusía *en la vigilancia y en el estar preparados.*

Ya en la predicación de Jesús nos pareció que la exhortación moral estaba más fuertemente motivada por la aparición del Eskaton en la venida salvadora de Dios en Jesucristo (Lc 11, 20; Mt 18, 23-34; Lc 7, 36-47), que fundada en la proximidad del final. Esto vale

to y que busca la salvación del hombre, de (2) aquellas otras «particulares» que se refieren a las diversas esferas del mundo y de la vida[25], pues la pregunta sobre la obligatoriedad en ambos casos se plantea de modo diferente.

1. Las valoraciones y prescripciones planteadas teológica y escatológicamente

En los escritos neotestamentarios el principal interés parenético y consiguientemente el acento (según intensidad y frecuencia) está en las valoraciones y prescripciones –que la mayoría de las veces se quedan en generales e imprecisas–, las cuales demandan una amorosa entrega total como respuesta al amor escatológico de Dios en Cristo: como el (doble)-mandamiento sin más (cfr. Mc 12, 28-34), amor a Dios (y a Cristo) e –íntimamente relacionado con él– amor al prójimo[26]*. Un comportamiento justo con la realidad y la situación, que quiere ser justo con la hora*

25. Aquí evitamos la distinción cada día más usual entre prescripciones «trascendentales» y «categoriales» (para afrontar el malentendido de introducir en el terreno una determinada filosofía). Tampoco hablamos de prescripciones «formales» y «materiales» (porque también las exhortaciones particulares y las exigencias pueden quedarse en generales –y en este sentido en «formales»), y tampoco de «ethos de salvación» y «ethos del mundo», porque también el actuar en el mundo es importante en el terreno de la salvación.

26. Es evidente que en el Nuevo Testamento la alineación y motivación teológica y escatológica sólo pueden ser pensadas en una centrada conjunción; acentuada esta conjunción, tienen, sin embargo, que ser nombradas una junto a la otra, para que quede claro lo que vale para gran parte de las prescripciones neotestamentarias: en, con y bajo motivos morales «escatológicos», se dan también «teológicos», que fundamentan no sólo funcionalmente, sino también y en definitiva personal-ónticamente.

es el horizonte de todas las exigencias morales del Nuevo Testamento.

Con frecuencia particular aparece en los escritos neotestamentarios –también formulada de manera variada– la exigencia del amor al prójimo, o al hermano, con referencia frecuente al comportamiento del Hijo de Dios (por ejemplo, Flp 2, 6ss.; 2 Co 8, 9) o al amor de Dios (1 Jn 4, 11). La exigencia de amor se presenta con la pretensión de ser «la ley de Cristo» (Ga 6, 2), «el nuevo mandamiento» (Jn 13, 34; 15, 12; 1 Jn 2, 7ss.), y con ello –en tanto que permanece general e indeterminado– con exigencia de cumplimiento incondicional.

En el mandamiento del amor, la ley veterotestamentaria es «resumida» (Rm 13, 8ss.), «completada» (Ga 5, 14), es decir, en él está «concentrada» y además «intencionalizada» (cfr. Mt 7, 12; 22, 40). Vale tan auténtica y tan incondicionalmente como la Torá de Moisés, lo cual es puesto de manifiesto por la terminología: «la ley del Cristo», «el nuevo mandamiento», si bien aquí la idea de ley es ampliamente superada y por tanto sublimada (igual que el comportamiento del «Hijo»: su amor que se rebaja y se vacía a sí mismo sobrepasa lo humano y su «legalidad»).

2. Las valoraciones y prescripciones particulares

En el marco de las valoraciones y prescripciones teológico-escatológicas que acabamos de mencionar, se encuentran

claramente para Pablo, Juan y los autores neotestamentarios más tardíos: Ante todo la anamnesis en la obra salvadora de Cristo (cfr. Flp 2, 6ss.; 1 Co 14, 7ss.15; 2 Co 8, 9; Rm 12, 1) y el recuerdo del propio bautismo (Rm 6, 1-23; 2 Co 6, 14-7, 1; Col 3, 1ss.; 1 P 1, 3-4, 11) fundamentan y motivan el imperativo moral.

b) El alma de todas las exhortaciones e imperativos teológica y escatológicamente orientados, es el amor, el cual –respondiendo al experimentado amor escatológico de Dios– reacciona vertical y horizontalmente, o mejor dicho: el que, orientado «a la luz de la encarnación», ve a Dios en el prójimo y al prójimo en Dios.

La exigencia central de los escritos neotestamentarios, expresada de diversas maneras, es la exhortación a la entrega total, exigida por Cristo o por el amor de Dios. Reclama, como mandato final, obligatoriedad absoluta.

El teocentrismo incomparablemente radical de Jesús recibe su motivación última de la experiencia de la bondad absoluta y del absoluto señorío de Dios, los cuales son revelados con la entrada del Eskatón. Después de la pascua, la palabra salvadora de Dios que exige respuesta, se hace particularmente clara en la muerte y resurrección de Jesús, hasta el punto de que en Pablo, y no por casualidad, la exigencia de amor a Cristo (1 Co 16, 22; 2 Co 5, 14ss.; Rm 14, 7ss.; Ef 6, 24) adquiere mayor relieve que la del amor a Dios (expresamente 1 Co 2, 9; 8, 3: Rm 8, 28). La exigencia de total entrega –formulada de manera diversa en los diversos textos concretos–

que, en situaciones históricas diferentes, se tenga que valorar o enjuiciar de otra manera. En tales casos se puede hablar de carácter de obligación «permanente» sólo en sentido análogo o aproximativo, sólo adaptativo o intencional. El estilo y la manera de la obligatoriedad consiguiente no la puede decidir el exégeta por sí solo en todas las esferas particulares, pues el juicio acerca del contenido y situación sólo se puede formar en el diálogo con otras disciplinas teológicas y no teológicas.

a) Hay que tener en cuenta en qué gran medida una gran parte de las valoraciones y prescripciones particulares son de naturaleza «espiritual», que como tales pretenden configurar la vida de la comunidad. Y en las valoraciones y prescripciones neotestamentarias, se trata además de una «ética comunitaria fraternal». Exhortaciones para la alegría (Flp 3, 1; Rm 12, 15), para la oración sin interrupción (1 Ts 5, 17), para la acción de gracias (1 Ts 5, 18; Col 3, 17), para la «necedad» (1 Co 3, 18ss.), para la indiferencia (1 Co 7, 29ss.) son ciertamente preceptos cristianos permanentes, «frutos del Espíritu» (Ga 5, 22); otros son «consejo» (1 Co 7, 17ss.). Todos ellos especifican de manera peculiar la exhortación básica: «Llenaos del Espíritu» (Ef 5, 18) y: «Vivid según el Espíritu» (Ga 5, 16). Estas prescripciones «espirituales», en los escritos neotestamentarios, tienen un acento muy marcado; donde son formuladas de manera general, apenas cabe cuestionar su obligatoriedad permanente ni se puede menospreciar su importancia frente a una piedad mundana y una ética de compromiso.

en los escritos neotestamentarios otras, que se refieren a esferas particulares del mundo y de la vida o a determinadas actuaciones concretas, y que en cierto sentido –naturalmente en formas diversas– reclaman una obligatoriedad permanente. En esto parece recomendable tantear y separar las muchas «prescripciones espirituales» de los escritos neotestamentarios respecto de las «morales» en sentido estricto, sin que por supuesto esta separación se pueda mantener de una manera rígida.

En las valoraciones y prescripciones particulares, cabe –si bien en manera variada– un juicio «mezclado»: Ya dentro de las valoraciones y posturas generales, puede que la comprensión de las esferas generales del mundo y de la vida sea insuficiente, falsamente proporcionada, infra o supravalorada, y la mirada valorativa de una manera o de otra puede estar condicionada por el tiempo o por el ambiente. En el caso de valoraciones y prescripciones concretas, por el contrario, puede que no sólo el juicio de valor esté tergiversado de la manera indicada; en el caso de la formulación de normas operativas de acción o en el de prescripciones de acciones individuales concretas, pueden ser enjuiciadas falsamente tanto el contenido como la situación histórica. Así en el caso de valoraciones y prescripciones particulares, juicios de valor condicionados por el tiempo y por una apreciación insatisfactoria del contexto del mundo y de la vida o del contenido concreto y de la situación, pueden codeterminar las exigencias del autor bíblico, hasta el punto

esencia es un ser comunitario, que de una vez y siempre tendrá que convivir con hombres imperfectos; esto hace que tales exigencias no pierdan nada en importancia y en voluntad de obligar.

Cuando el mandamiento del amor toma cuerpo en normas operativas de acción y en prescripciones individuales concretas, hay que investigar si y en qué forma no sólo valoraciones condicionadas por el tiempo, sino también notables circunstancias históricas, matizan la exigencia básica, hasta el punto que en una situación diferente sólo puede ser exigida una respuesta análoga o aproximativa, adaptativa o intencional. Una cosa que hay que tener en cuenta: bastantes de las exhortaciones paulinas están determinadas de un lado y de otro por las situación especial de la todavía «Iglesia que se hace»; más concretamente todavía: están fundamentadas en situaciones de las comunidades de entonces [27], o están también influidas por las valoraciones propias de ese tiempo [28]. La hermenéutica teológico-moral tiene que preguntarse cómo se podría formular hoy su demanda de validez.

Además de las referidas posturas y actuaciones «sociales», en los escritos neotestamentarios se dan también valoraciones y prescripciones morales, que primariamente se refieren a otras esferas particulares de la vida, *aunque también a éstas hay que situarlas en el contexto*

27. Cfr. 1 Co 4, 1-13; 10, 23-11, 1; Rm 14, 1-15, 6.
28. 1 Co 7, 1-7; Col 3, 19; Ef 5, 25-30; Col 3, 22ss.

Bastantes de estas prescripciones espirituales están en una formulación concreta correcta, y en las circunstancias de la sociedad del siglo veinte no pueden ser obedecidas en la forma descrita; véanse algunas en 1 Co 7, 14; Col 3, 16; Ef 5, 19. No se debería atribuir precipitadamente un carácter paradigmático a estas prescripciones y orientaciones y convertirlas en modelos de comportamiento, más bien habría que preguntarse en serio si no pretenden hoy ser seguidas de forma análoga o aproximativa, adaptativa o intencionalmente.

b) Entre las exhortaciones y prescripciones «morales» *en sentido estricto, hay que reconocer en primer lugar la gran masa de posturas y actuaciones, en las cuales se ilustra y concreta el amor al prójimo, y hay que separarlas de otras posturas y actuaciones particulares, aunque también aquí no es posible una clara y completa separación.*

El amor al prójimo puede tomar cuerpo en posturas y actuaciones sociales en formas tan variadas como la convivencia diaria de los hombres lo permite: la caridad es magnánima, buena; ella no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe, es decorosa, no busca su interés, no se irrita, no toma en cuenta el mal, no se alegra de la injusticia, se alegra con la verdad, todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta (1 Co 13, 4-7; 1 Ts 5, 14ss.; Col 3, 12). Dado que estas y otras semejantes formas «sociales» de comportamiento tienen una cercanía peculiar con el mandamiento del amor, el cristiano además está incorporado a una fraternidad cristiana, según su

(cfr. 1 Co 11, 2-16; 14, 33-36), lo que en aquel tiempo resulta comprensible, quisiéramos pensar sin embargo que el Espíritu Santo, en esta materia, ha introducido a la cristiandad actual –junto con el mundo moderno– más hondo en las exigencias morales del mundo personal que la generación cristiana primitiva. La exigencia de someterse al poder estatal (Rm 13, 1-7) hay que compaginarla con 1 Co 6, 1-7, donde Pablo mismo sostiene su reserva respecto del *poder estatal*, y también con 1 Co 2, 8, donde él sabe que existe un poder estatal injusto (además hay que situar tales exigencias en el contexto de todo el Nuevo Testamento; cfr. Lc 14, 5ss.). También desde perspectivas ambientales hay que interpretar 1 Co 11, 2-16, donde Pablo se amolda a la costumbre de la comunidad, que él desea ver respetada, de que la *mujer* ha de orar con la cabeza *cubierta* y que no debe *hablar proféticamente*. Sólo desde una manera completamente ahistórica de considerar las cosas, se puede pensar que Pablo no toma el compromiso social de *enfrentarse a la esclavitud* (cfr. 1 Co 7, 21-24; Col 3, 22-4, 1), si bien objetivamente hay que constatar aquí un encogimiento del juicio moral, históricamente condicionado y muy comprensible. La manera unilateral con que –en formas de hablar condicionadas por el tiempo– la reproducción de las palabras del Señor por parte de Mateo que descalifica a los fariseos (v.gr. Mt 23), la tradición posterior a los judíos (v.gr. 1 Ts 2, 15ss.) o a los paganos (v.gr. Rm 1, 26-32), o a los herejes (2 P 2, 10-22; Jdt 8-16), no puede valer como ejemplar incondicional y para todos los tiempos.

de la exigencia de amor. En el caso de las valoraciones y de las normas morales de actuación o de las prescripciones individuales concretas, cuando se tenga que fundamentar su carácter de obligación, habrá que tener en cuenta en qué medida son motivables por lo teológico o escatológico, por la exigencia de amor o también por las exigencias fundamentales generales moralmente obligatorias, y también qué «Sitz im Leben» de las comunidades tienen. Tampoco hay que perder de vista que en bastantes valoraciones y prescripciones morales concretas, que afectan a esferas particulares de la vida, juicios de valor y sobre la realidad condicionados por el tiempo, enturbian o relativizan la percepción ética. Aunque sólo se pudiera aportar un ejemplo tomado de los escritos neotestamentarios –y eso parece posible–, se constata la justificación básica de este cuestionamiento respecto de las valoraciones y prescripciones neotestamentarias.

Las advertencias respecto del culto de los ídolos (Ga 5, 20) lo mismo que respecto de los principales vicios paganos [29] de la «*impureza*» (1 Ts 4, 3ss.) e «*infidelidad*» (1 Ts 4, 6), tienen una pretensión de grave obligatoriedad, porque aquí –en la preparación bautismal (cfr. Ef 4, 17-24)– los bautizados reciben una orientación moral básica. Cuando, por ejemplo, los autores neotestamentarios contemplan a la *mujer sometida al marido*

29. Cfr. el estereotipo entre otros de impureza e infidelidad 1 Ts 4, 3-8; 1 Co 5, 9ss.; Col 3, 5; Ef 4, 19; 5, 3ss., claramente un exponente de la preparación bautismal (cfr. Ef 4, 17-24).

claramente condicionadas por el tiempo (cfr. en II, 2a), y de particulares prescripciones «morales» individuales en sentido estricto (cfr. II, 2b), donde los juicios y las parenesis de los escritos neotestamentarios plantean interrogantes inevitables.

El presente resumen de ninguna manera pretende favorecer un juicio generalizador en el sentido de que todas las valoraciones y prescripciones neotestamentarias, al menos las particulares o entre éstas al menos las normas de acción operativa o prescripciones concretas individuales, sean condicionadas por el tiempo. Su carácter «paradigmático», su carácter como «modelo de acción», se deberá afirmar sólo donde se puede resaltar exegéticamente como forma literaria; en otros casos, se hará mejor justicia a las prescripciones neotestamentarias, si se cuestiona acerca de su aplicabilidad aproximativa o adaptativa, análoga o intencional. Dado que bajo las valoraciones y prescripciones de los escritos neotestamentarios se dan aquí y allá juicios reales y de valor condicionados por el tiempo, debido a que el Espíritu Santo, en el curso de la historia de las Iglesias y de la humanidad ha profundizado el juicio moral, tiene básicamente su justificación la hermenéutica teológico-moral respecto de tales valoraciones y prescripciones morales de los escritos neotestamentarios.

Si se toma en serio la importancia de los escritos sagrados, una tal hermenéutica no tomará una forma biblicista ni la puramente racional tanto en la búsqueda

RESUMEN

La mayoría de las valoraciones y prescripciones neotestamentarias llaman vivamente hacia un comportamiento real y circunstancialmente adecuado respecto del amor de Dios que se revela escatológicamente en Cristo, abren con ello un horizonte teológico y escatológico y exigen la respuesta del amor a Dios (a Cristo) y al prójimo. Esto vale no sólo para los escritos neotestamentarios como normas incondicionalmente obligatorias que se deducen del comportamiento y de la palabra de Jesús (I), sino también para la gran porción de las prescripciones apostólicas y de la cristiandad primitiva (II, 1). Tales valoraciones y prescripciones, cada una a su manera, tienen una voluntad incondicional de imponer y una obligatoriedad permanente. Incluso las valoraciones y prescripciones que se refieren a esferas particulares de la vida (II, 2), participan ampliamente en este horizonte, particularmente cuando se dan prescripciones «espirituales» de carácter general (II, 2a). En el campo relativamente estrecho de las valoraciones y prescripciones morales en sentido estricto (II, 2b), no se permite poner en cuestión el carácter obligatorio permanente de las prescripciones «sociales», en cuanto permanecen generales y participan en el mandamiento del amor, y también de las exigencias básicas de la parenesis bautismal, en cuanto son formuladas de manera general. Otra cosa es cuando se trata de algunas normas operativas de acción y de prescripciones concretas individuales, que también como «espirituales» pueden estar

JOSEPH RATZINGER

Magisterio eclesiástico, fe, moral

de los criterios de moralidad como en la búsqueda de los criterios de la teología moral; tendrá que buscar sus conocimientos en el «encuentro»: en la siempre nueva confrontación de los conocimientos críticos de hoy con los conocimientos morales de los escritos sagrados. Naturalmente sólo mediante una escucha de la Palabra de Dios («Dei Verbum audiens»)[30], se podrá interpretar acertadamente los conocimientos críticos de hoy como «signos de los tiempos», en los cuales el Espíritu Santo actúa. Pero eso tiene que realizarse en la comunidad del pueblo de Dios[31], en la unidad del sensus fidelium y del magisterio, con la ayuda de toda la teología. El exégeta no puede resolver por sí solo las preguntas de la hermenéutica moral-teológica; los «trazos» precedentes han querido solamente aportar sólo algunos aspectos exegéticamente apremiantes.

---

30. Cfr. *Dei Verbum*, 1.
31. Cfr. para ello la mencionada colaboración I en el Anm. 14.

BOSQUEJO DE LA PROBLEMÁTICA

La crisis de fe, que afecta de manera creciente a la cristiandad, se muestra de manera creciente también como una crisis en la conciencia acerca de los valores básicos de la vida humana. Por una parte se ve alimentada por la crisis moral de la humanidad, y por otra actúa de nuevo acentuando esa crisis. Si se pretende abarcar el panorama de las presentes discusiones respecto de este problema en sus grandes perfiles, se topa naturalmente con contradicciones dignas de ser destacadas, las cuales, sin embargo, son mutuamente interdependientes. Por una parte, desde la Asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias en Uppsala, se hace palpable de manera cada vez más evidente la tendencia a definir el cristianismo primariamente no como «ortodoxia», sino como «ortopraxis». En esta opción confluyen varias clases de motivos. Aquí se podría mencionar la seriedad que el problema racial supone en América para los cristianos, donde una misma confesión no consigue cambiar en nada el obstáculo de la separación y con ello parece poner en interrogante a esa confesión respecto de su valor real, porque no posee la fuerza para hacer vital la raíz del Evangelio, el amor. Un problema práctico se convierte en cuestión de validez del contenido de la doctrina, como prueba decisiva de lo cristiano, donde la «ortopraxis» falla de manera tan clamorosa, que convierte en problemática la «ortodoxia».

de la realidad como impedimento de la praxis creadora y portadora de futuro: aparecería como expresión de los intereses detrás de la etiqueta de «ortodoxia» y que se oponen al curso de la historia de la libertad que camina hacia delante. Por otra parte, hay que reconocer que la praxis necesita de la reflexión y de la táctica reflexionada, por lo cual la atadura de la praxis marxista al «magisterio» del partido, es completamente lógica.

Frente a la corriente de pensamiento, que quisiera definir y realizar el cristianismo como ortodoxia, está en el otro extremo (y naturalmente incidiendo inevitablemente ahí) una postura contraria, que dice que no se da una moral específicamente cristiana; el cristianismo tiene que sacar más bien sus normas de comportamiento de los conocimientos antropológicos de su tiempo. La fe no ofrece ninguna fuente de normas morales consistentes, sino que en este punto encamina estrictamente hacia la razón, y todo lo que no puede ser descubierto desde ella, tampoco se puede deducir desde la fe. Esta afirmación se fundamenta con la indicación de que la fe, incluso en sus fuentes históricas, no desarrolla ninguna moral propia, sino que se ha conectado a la razón práctica de sus contemporáneos [1]. Esto se puede constatar ya en el Antiguo

---

1. Así últimamente detrás de otros H. Küng, Ser cristiano (Munich, 1974) 352ss.: «Lo distintivo del ethos veterotestamentario no son los preceptos o prohibiciones concretas, sino la fe en Yahvé... Las prescripciones de la «segunda tabla»... tienen numerosas analogías en el Próximo Oriente... Específicamente israelítico no son, por tanto, estas exigencias fundamentales minimalistas... Específicamente israelítico es que estas exigencias están sometidas a la autoridad del Dios de la Alianza...» (532). Una contrapregunta: La imagen del Dios de Israel ¿es algo que

Otra raíz para volcarse sobre la «praxis» anida en las diversas corrientes de la «teología política», que a su vez se asienta en diversas motivaciones. Común a todas ellas es la perplejidad ante las preguntas que plantea el marxismo. La idea de «verdad» aparece aquí como sospechosa por sí misma, por lo menos como sin valor. Entretanto este pensar se encuentra con el sentimiento básico, del cual vive el positivismo. La verdad queda como inalcanzable, su afirmación como un «alibi» para intereses de grupo, que de esta manera se tienen que reafirmar. Sólo la praxis puede (siempre según esta manera de ver) decidir sobre el valor o no valor de las teorías. Por tanto, si el cristianismo quiere aportar algo para la construcción de un mundo mejor, tiene que crear una praxis mejor, no ha de buscar la verdad como teoría, sino establecer la realidad. La exigencia de que el cristianismo tiene que hacerse «ortopraxis» del quehacer común para un futuro más humano y de que ha de dejar atrás la «ortodoxia» como improductiva o quizá perjudicial, recibe aquí una fundamentación mucho más básica a lo que era el caso de los puntos de partida pragmáticos, que habíamos presentado. Igualmente es claro que ambas perspectivas tienen la tendencia de aliarse mutuamente y de afirmarse una frente a la otra. Tanto en un caso como en el otro, queda muy poco espacio para un magisterio, aunque en un consiguiente desarrollo de estas reflexiones se debería adoptar una forma diferente. Naturalmente un magisterio que hubiera de formular una verdad ya dada acerca de la correcta praxis del hombre y ajustara la praxis a esta verdad, sería trasladado a la cara negativa

Está claro que tanto en un caso como en el otro, entran a debate problemas fundamentales de lo cristiano, que no pueden ser tratados satisfactoriamente en unas pocas páginas. En el primer caso –cuando la interpretación de lo cristiano como «ortopraxis» es realizada no sólo pragmática sino también básicamente–, está en debate la pregunta acerca de la verdad y, avanzando en esto, la pregunta más fundamental de qué es la realidad. En última instancia, estamos ante la pregunta esencial respecto del primer artículo de la fe, si bien de esto nunca se es consciente al detalle y las posiciones raras veces son planteadas en su última radicalidad. En el segundo caso, parece tratarse primariamente de un único problema histórico: La pregunta acerca del origen histórico de ciertas expresiones bíblicas. Se aproxima más a la cuestión, y así se expresa que ahí se trata de un problema más fundamental, a saber, la pregunta sobre cómo hay que determinar lo específicamente cristiano frente a las cambiantes configuraciones históricas de lo cristiano. Simultáneamente está en juego el problema de cómo hay que entender la comunicación de la fe con la razón, con lo humano general; finalmente y sobre todo la pregunta acerca de la posibilidad y las limitaciones de la razón frente a la fe[2].

---

2. Naturalmente en una dirección completamente distinta, la pregunta es discutida cuidadosamente en el libro de **B. Schüller**, *Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen*, en: G. Teichtweier-W. Dreier, Herausforderung und Kritik der Moraltheologie, Würzburg, 1971, 105-130. El balance de los aspectos individuales que él investiga, se puede ver resumido en el siguiente párrafo: «A la vista de la básica perceptibilidad racional de todas las exigencias morales, hay que ver el anuncio ético del Nuevo Testamento como una mediación

Testamento, donde las ideas valorativas desde el tiempo de las patriarcas hasta la literatura sapiencial están concebidas en un cambio constante, condicionadas por el contacto con las concepciones morales en continua evolución de las culturas circundantes. En ningún lugar se puede señalar una afirmación moral, que esté sólo en el Antiguo Testamento, de la cual se pueda decir que es fruto sólo de la fe en Yahvé; en los asuntos de moral, todo está tomado de otro sitio. Esto vale también para el Nuevo Testamento: Los catálogos de virtudes y vicios de las cartas apostólicas, reproducen el ethos de los estoicos y son una apropiación de lo que entonces valía como una prescripción de la razón para el comportamiento humano. Carecen de importancia en cuanto a su contenido, sólo valen estructuralmente: como indicación hacia la razón como fuente única de normas morales. Está casi de sobra decir que, desde este punto de partida, no queda ningún espacio para un magisterio eclesial en los temas de moral. Pues una normativa objetiva basada en la tradición de la fe respondería a un mal entendido, que entiende los pronunciamientos bíblicos como orientaciones objetivas y permanentes, mientras que éstas –según esta tesis– son una mera indicación hacia el estado entonces existente del conocimiento que se ha de alcanzar sólo por la razón.

---

se ha realizado sin copia ni paralelo respecto del mundo que le rodea? En el resto del Oriente, las exigencias morales y jurídicas ¿no han sido atadas a la autoridad de su Dios respectivo? Preguntas parecidas se presentan cuando H. Küng formula en relación con el Nuevo Testamento: «Tampoco las exigencias éticas del Nuevo Testamento... ni por el contenido ni por la forma son caídas del cielo» (534). Y el resto del N. T. ¿ha caído del cielo? Debería quedar claro que no se puede argumentar de esta manera.

dad cristiana está más bien en la nueva configuración total, en la cual ha sido amasado lo que la búsqueda y la lucha humanas han ido recogiendo de ese medio orientador como es la fe en el Dios de Abraham y el Dios de Jesucristo. El remitir por parte de la moral a la pura razón no se ha dado nunca todavía en el origen y establecimiento de las afirmaciones morales de la Biblia incorporadas desde otras culturas o del pensar filosófico; afirmar aquello es un corto circuito en el pensar, que no está permitido seguir recorriendo. Lo decisivo no es que tales dichos se pueden encontrar también en otro sitio, decisiva es sólo la cuestión sobre qué posición toman o dejan de tomar esos dichos en la configuración espiritual de lo cristiano. Sobre esto hay que seguir cuestionándose.

Añadamos aquí una observación muy sencilla. Desde el punto de vista histórico, es incorrecto decir que la fe bíblica ha tomado la moral existente en su ambiente, o digamos el nivel alcanzado por el conocimiento moral racional. Pues no se dio el ambiente moral como tal ni existió una cuantidad moral única, que con facilidad se pudiera asumir. Nosotros afirmamos más bien que bajo el criterio que correspondía a la figura de Yahvé, en una lucha a veces muy dramática, se separó dentro de los elementos de aquella tradición jurídica y moral del ambiente, escogiendo los que podían ser asimilados por Israel y rechazando los que, bajo el criterio de la imagen de su Dios, debían ser rechazados. La lucha de los profetas, en última instancia, está unida a esta cuestión. Si se piensa en Natán, que acusa a David de tomar la figura de un potenta-

PRIMERAS INSTANCIAS CONTRARIAS

Empecemos con lo más fundamental, lo más sencillo, para desde ahí entrar en la pista de la cosa, es decir, con la cuestión acerca del origen histórico de las expresiones bíblicas en asuntos de Moral. Lo primero que hay que investigar aquí es una cuestión metodológica general. El supuesto de que lo recibido nunca se puede convertir en propio, es completamente falso. Esto lo sabemos por nuestra propia vida; el dicho teológico «qué tienes tú, que no hayas recibido» (1 Co 4, 7), se puede acreditar por pura lógica humana; pero esto lo sabemos también por toda la historia cultural: La grandeza de una cultura se demuestra en su capacidad de comunicación, en su capacidad para dar y recibir, y precisamente también en la de recibir, en la de aceptar y asimilar dentro de lo propio. La originalidad de lo cristiano no está en la cantidad de dichos, para los cuales no se puede encontrar en otro lugar un paralelo (si es que se pueden constatar semejantes dichos, lo cual es muy problemático); lo propio cristiano no se puede destilar, mientras se separa todo aquello que ha devenido en el intercambio con los otros. La originali-

---

mayéutica de la percepción moral» (p. 118). Aquí todo depende de cómo se interpreta la «básica perceptibilidad racional» y de cómo consiguientemente se entiende la «mediación mayéutica». La impresión de que Schüller aplica la idea «razón» un poco demasiado a la ligera, me parece totalmente indiscutible. Remito a la página 111: «Con Romanos 1 se puede suponer... que el hombre es consciente de sí mismo como de un ser moral. Bajo este presupuesto ilumina muy bien a la razón el mandamiento del amor a Dios y al prójimo». Está claro que este presupuesto es fundamental para todo lo demás; aquí falta en medida muy acentuada el contexto realista experimental con el que Pablo la ilustra y la limita.

Señor, tu Dios», no constituye ninguna novedad. Y sin embargo en los «diez mandamientos» hay una nueva cara: son vinculados a la fe en el Dios de Israel, al Dios de la Alianza y a su voluntad de Alianza. Los «Diez Mandamientos» muestran qué contenido tiene el creer en Yahvé, el aceptar la alianza con Yahvé. Ellos a la vez muestran la figura misma de Dios, cuyo ser se hace palpable en su voluntad. Esto conecta el Decálogo con la autorrevelación fundamental de Dios en Ex 3, pues también allí la autorrevelación de Dios se concreta en la exposición de su voluntad moral: él ha oído el llanto de los oprimidos, y ha venido para liberarlos. La introducción del Decálogo, tanto en la concepción de Ex 20 como en la reproducción del Deuteronomio, las hace coincidir con este comienzo: Yahvé se presenta como el Dios, que ha sacado a Israel de Egipto, la casa de la esclavitud. Esto significa: El Decálogo es en Israel parte de la idea misma de Dios. No está junto a la fe, junto a la Alianza, sino que en él se muestra quién es el Dios, con el cual Israel está en Alianza[3].

El desarrollo principal del concepto lo «Santo», tal como se ha venido utilizando en la religión bíblica, coincide con esto. Lo «Santo», en la historia religiosa, significa llanamente el Ser totalmente otro de la divinidad, su específica atmósfera, de donde se deducen las principales reglas para el acceso a la divinidad. Esto sucede también exactamente en Israel; un gran

---

3. Cfr. **H. Cazelles**, *Dekalog*; en: Bibel-Lexikon (Benziger, 1968), 319-323 (Lit.); **G. von Rad**, *Theologie des Alten Testaments* I (Munich, 1958), 188-230.

do oriental que dispone de todo, incluso hasta tomar la mujer de su vecino, si le viene en gana; si se piensa en Elías, que con el derecho de Nabot defiende el derecho garantizado por el Dios de Israel contra el absolutismo real; si se piensa en Amós que, en su lucha por el derecho al sueldo de los trabajadores, defiende la imagen de Dios implicada en todo esto: siempre se demuestra lo mismo; también todo el complejo de polémicas entre Yahvé y Baal no se deja reducir a una cuestión puramente «dogmática», sino que implica una unidad inseparable entre fe y vida, que aquí está en juego: la decisión por el Dios único o por los ídolos es en todo caso una decisión vital.

TRES EJEMPLOS DE IMPLICACIÓN ENTRE LA FE Y LA VIDA

1. El Decálogo

Con estas expresiones estamos ya introducidos en las discusión real, que vamos a ilustrar aquí simplemente con tres ejemplos típicos. Como primer ejemplo, dirijamos una mirada al Decálogo (Ex 20, 1-17; Dt 5, 6-21) como una de las formulaciones centrales de la voluntad de Yahvé para Israel, que siempre de nuevo ha configurado la ética en Israel y en la Iglesia. Sin duda se puede demostrar que existen modelos de ello, tanto en los catálogos egipcios de faltas que no se pueden practicar, como en los catálogos de preguntas del exorcismo babilónico. Incluso la fórmula introductoria «Yo soy el

sí misma el conocimiento moral central; la historia de la interpretación desde las primeras historias de la tradición hasta la relectura de los Diez Mandamientos en el sermón de la montaña de Jesús, muestra más bien que en esta palabra se podía y debía siempre intensificar una comprensión más profunda de la voluntad de Dios, y con ello de Dios y del hombre mismo. Lo dicho, sin embargo, permite dejar bien claro que la procedencia de partes del Decálogo de una esfera fuera de Israel no dice nada respecto de su posibilidad de desplazamiento del centro de la fe de la Alianza; en el fondo sólo se puede afirmar esto, que la razón de los pueblos y la revelación de Dios están una junto a la otra sin analogía como pura paradoja, es decir, desde una determinada posición acerca de la relación entre revelación y razón, que en nada se verifica en los textos bíblicos, sino que inequívocamente es descalificada por ellos.

2. El nombre «Cristiano»

Escojamos un segundo ejemplo, esta vez de la esfera del cristianismo primitivo, en el cual, como para Israel en el Decálogo, otra vez está en juego lo central: la significación de las palabras «cristiano» y «cristianismo» en la fase de nacimiento de la Iglesia[5]. Por los Hechos 11, 26

5. Cfr. para esto principalmente **E. Peterson**, *Christianus*, en: **Ibid.**, Frühkirche, Judentum und Gnosis (Freiburg, 1959), 64-87. Valiosas indicaciones respecto de la cuestión las tengo que agradecer a la disertación todavía inédita de **K. Bommes**, *Das Verständnis des Martyriums bei Ignatius von Antiochien* (Regensburg, 1974).

número de lugares lo demuestran. Pero mientras Yahvé destaca su principalidad, su Ser totalmente otro precisamente en los Diez Mandamientos, se hace evidente (y es recordado constantemente por los profetas) que el Ser totalmente otro de Yahvé, su santidad, es una categoría moral, cuya respuesta consiste en el actuar moral del hombre conforme a los Diez Mandamientos. El concepto de lo Santo como la categoría específica de lo Divino, se fusiona, según las historias originarias de la tradición a las cuales pertenece el Decálogo, con el concepto de lo moral, y precisamente ahí radica lo nuevo, lo sin igual de este Dios y de su santidad; ahí radica también el nuevo rango que recibe lo moral, y desde ahí se determina el criterio de elección en la diferenciación respecto del ethos de los pueblos hasta la más alta exaltación del concepto de santidad, que en el Antiguo Testamento anticipa la imagen divina de Jesús: «Yo no actúo según el ardor de mi cólera... pues yo soy Dios y no un hombre, soy el Santo en medio de ti» (Os 11, 9). «Y aquí no puede caber ninguna duda de que con la llamada del Decálogo sobre Israel, se lleva a cabo la elección de Israel», ha formulado Gerhard v. Rad esta coincidencia en su Teología del Antiguo Testamento, coincidencia que desarrolla también él en sus irradiaciones sobre la vida litúrgica de Israel [4]. Todo esto ciertamente no significa que el Decálogo fue captado de antemano en toda la profundidad de su significado y que la sola palabra (Mandamiento) encierra sola para

4. *O.c.*, 193.

fica a los ojos del mundo la participación en un perjurio, castigado entonces con la muerte. Para el obispo de Antioquía esto es una mirada desde fuera, lo cual empuja a pensar que es algo muy distinto lo que se ve desde dentro: la comunidad con Jesús es en realidad participación en su muerte y sólo así también en su vida [7]. Pero esto quiere decir: En la concepción acerca del perjurio comunitario de los cristianos con Cristo, está claro que los cristianos no sólo toman de Jesucristo una teoría, sino que comparten y a su manera reproducen su decisión de vida y de muerte. «Dado que nos hemos hecho sus discípulos, es de razón que aprendamos a vivir conforme al cristianismo» [8]. En este sentido, para el sirio obispo mártir, el cristianismo es decididamente una «ortopraxis», lo cual significa continuar la forma de vida de Jesucristo. Pero ¿cómo se ve esto? Esta pregunta nos conduce a un segundo paso. Para los paganos, la palabra «cristiano» significa el perjuro, al cual, según el esquema de la propaganda política, se le presenta como un hombre que es caracterizado por comportamiento delincuente, principalmente por «odio al género humano», por estupro (lujuria) [9]. Frente a esto, aplica Ignacio un juego de palabras, que estuvo vigente largo tiempo en la apologética cristiana.

En la fonética griega, la palabra chrestos (bueno) fue (y es) expresada con la letra i como christos. Esta coinci-

---

7. Magn 5, 1ss., (ed. **J. A. Fischer** 164).
8. Magn 10, 1 (**ibid.**, 168).
9. **Peterson**, p. 77ss.

sabemos que por primera vez fue atribuido a la comunidad de los creyentes en Antioquía. Aunque el punto de partida y el significado inicial de este nombramiento están en discusión y lo seguirán estando dada la condición de las fuentes al alcance, está, sin embargo, claro que a este nombramiento al principio le acompañaba un tono irónico y que además de esto en el derecho romano era la designación de un comportamiento delictivo penado: los cristianos son los miembros que pertenecen a la perjura comunidad del Cristo; por lo mismo, desde Adriano, el nombre cristiano es declarado expresamente como punible. Peterson ha demostrado que estos reproches, tal como se encuentran en Suetonio o en Tácito contra los cristianos, son claros componentes de la propaganda política, «que fue hecha contra los verdaderos o supuestos perjuros» [6]. No obstante, ya en Ignacio de Antioquía aparece la toma de este nombre peligroso como autodesignación de los cristianos, sí, el orgullo de llevar este nombre y de acreditarse como dignos de él. ¿Qué se pretende cuando conscientemente es tomado y llevado este nombre rechazado, que a su vez es título de condenación por parte del derecho penal?

Sobre esto se puede responder de maneras diversas. En primer lugar hay en Ignacio una acentuada teología del martirio, que conduce a la toma de este nombre, que a su vez comporta nada menos que el martirio. La comunidad con Jesucristo, comportada por la fe, signi-

---

6. **Peterson**, p. 80.

3. La exhortación apostólica

Para que Ignacio y la teología cristiana primitiva que le sigue estén firmes sobre el suelo de la predicación apostólica, hay que poner a ésta como tercer ejemplo a considerar. La estrecha convergencia entre fe e «imitación» del apóstol que se verifica en la «imitación» de Jesucristo, es precisamente una característica de la predicación paulina. Con una precisión particular lo formula la primera carta a los Tesalonicenses: «...Conviene que viváis... según aprendisteis de nosotros...Vosotros sabéis las instrucciones que os dimos de parte del Señor Jesús» (1 Ts 4, 1ss.). El «cambio» pertenece a la tradición, su recomendación procede no de cualquier lugar, sino del Señor Jesús; las siguientes recomendaciones son adjuntadas de manera flexible al Decálogo y lo especifican según la situación particular de los tesalonicenses. Ahora se podría objetar en sentido contrario, que aquí se trata como cosa principal de una inclinación formal hacia el «bien», la cual ciertamente es característica del cristianismo. Pero la pregunta objetiva sobre en qué consiste este «bien», no viene decidida desde fuentes intrateológicas, sino por la razón y la situación temporal. Incluso se puede argumentar aparentemente desde un texto como el de Flp 4, 8, que parece afirmar esto mismo: «Por lo demás, hermanos, todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y digno de elogio, todo eso tenedlo en cuenta». Aquí se trata de ideas de la filosofía popular, en las cuales se trataría de criterios claramente válidos, que se ofrece-

dencia la asume Ignacio, cuando a la frase «aprendamos a vivir conforme al cristianismo (Christianismos)», antepone las palabras «no seamos insensibles frente a su bondad» (chrestotes, hablado christotes) [10]. El perjurio del cristos es un perjurio para ser christos, un perjurio para el bien. Esto formulará todavía cien años más tarde Tertuliano: «La palabra cristiano es tomada de la palabra ser bueno» [11]. La conexión entre concepto de Dios e idea moral, que encontrábamos dada en el Decálogo, está aquí repetida de una manera muy sublime y en un estilo lleno de exigencia en la palabra cristiano: El nombre cristiano significa comunidad con Cristo, pero también con ello disposición para tomar sobre sí el martirio del bien. Cristianismo es una conjuración para el bien; la cualidad teológica y moral está precisamente en el nombre, y más profundamente: implicada indisolublemente en el mismo concepto fundamental de cristiano [12].

---

10. Magn 10, 1.

11. Apol III 5 (Chr I 92); Ad Nat I 3, 8ss., (C Chr I 14): Christianum vero nomen.. de unctione interpretatur. Etiam cum corrupte a vobis chrestiani pronunciamur... sic quoque de suavitate vel bonitate modulatum est. Cfr. **Peterson** 85.

12. A ello responde la mutua implicación entre doctrina y vida en la catequesis cristiana del bautismo lo mismo que en el ritual del bautismo, en el cual el encaje de promesas y renuncias conecta con la profesión de fe. Esta unidad es fundamental no sólo para toda la tradición patrística desde Justino (v.gr. Apol I 61, 1) hasta Basilio (De Spiritu Sancto 15, 35ss., PG 32, 130ss., donde toda la interpretación del acontecimiento central del bautismo se apoya en esta conexión); ésta está vigente también en el mismo Nuevo Testamento, donde la paraclesis moral en las cartas expresamente remite a la catequesis y a las obligaciones bautismales, de tal manera que la predicación de Juan el Bautista se puede leer como catequesis prebautismal cristiana: cfr. la interpretación de Lc 3, 1-20 en **H. Schürmann**, *Das Lukasevangelium* I (Freiburg, 1969),148-187.

desde fuera fueron juzgadas como un «perjurio» y desde dentro fueron mantenidas tanto más decididamente cuanto mejor reflejaban el verdadero «Bien». Además, frente a la concepción antes mencionada, está en segundo lugar el hecho de que para Pablo conciencia y razón no son magnitudes variables, que hoy dicen una cosa y mañana otra; la conciencia se muestra como lo que es, precisamente porque dice lo mismo que dijo Dios a los judíos en la Palabra de la Alianza; como conciencia descubre lo permanente y lo lleva necesariamente al sentir de Jesucristo. El verdadero punto de vista del apóstol Pablo se hace palpable quizá de la manera más significativa en el capítulo primero de la carta a los Romanos, donde se reproduce con precisión aquella conexión de lo moral con el concepto de Dios, que hemos encontrado antes como característica del Antiguo Testamento: desviación en la idea de Dios lleva consigo la desviación moral del mundo pagano; la conversión a Dios en Jesucristo es idéntica con la conversión hacia el camino de Jesucristo. Lo mismo había expresado Pablo ya antes en la primera a los Tesalonicenses: el vicio de los paganos está en dependencia de que no conocen a Dios; la voluntad de Dios es la «santificación», la cual es entendida moralmente en el mensaje de la gracia. Quien lea atentamente las cartas paulinas verá fácilmente que la paraclesis apostólica, no es un apéndice moralizador cuyos contenidos se pueden modificar, sino proclamación concreta de lo que significa creer, y consiguientemente conectado inseparablemente con el Centro. En realidad el apóstol

rían como válidos también para los cristianos. Se podría inmediatamente objetar lo que el texto añade: «Todo cuanto habéis aprendido y recibido y oído y visto en mí, ponedlo por obra» (4, 9); se podría también aducir lo que en 2, 5 es puesto como última instancia: «Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo», con lo cual se vuelve a dar aquí la conexión entre el sentimiento de Jesús y la existencia cristiana, tal como la habíamos encontrado en Ignacio. Pero histórica y realmente tenemos que enfrentarnos un poco más profundamente. Es sin duda correcto decir que Pablo aquí como en otros lugares se refiere al conocimiento moral que la conciencia ha despertado entre los paganos, y que él este conocimiento correspondiente a los enunciados básicos descritos en Rm 2, 15, los identifica con la ley de Dios. Pero esto no significa que aquí el Kerygma se limita a una indicación sin contenido propio hacia lo entonces mantenido por bueno por parte de la razón. Por el contrario, hay dos cosas claras: una es que esta «razón del tiempo» históricamente no se ha dado y nunca se dará. Lo que Pablo encontró no fue ciertamente un estado de investigación acerca del bien al cual él se pudiera acomodar, sino un barullo de posturas contradictorias, en el cual Epicuro y Séneca son sólo dos ejemplos de la amplia tensión que se estaba dando. Ahí no se trataba de ninguna recogida, sino de tirar adelante mediante una segregación crítica, en la cual la fe cristiana, a partir del criterio de la tradición veterotestamentaria y especialmente del «sentir de Jesucristo», configuró sus nuevas decisiones, que

FE, MORAL, MAGISTERIO

Con la indicación acerca de la exhortación apostólica, entra en juego el magisterio interviniendo en la conexión entre fe y moral. Pues las cartas apostólicas son ejercicio del pleno poder de enseñar. En ellas decide Pablo «magisterialmente» también sobre la forma moral de la fe; lo mismo vale acerca del resto de las cartas neotestamentarias como también de los evangelios que están llenos de orientación moral, y finalmente acerca del Apocalipsis. Pablo en su paraclesis no pone en discusión teorías acerca de lo racional-humano, sino que él interpreta la exigencia interna de la gracia, como profundamente ha explicado H. Schlier en su bello artículo sobre la peculiaridad de la exhortación cristiana[14]. Ciertamente el apóstol no emplea con mucha frecuencia la forma de mandato explícito (1 Ts 4, 10ss.), aunque es consciente de que tiene pleno poder para ello (2 Co 8, 8); él no quiere tratar a las comunidades cristianas en la forma del llevar y empujar, que practicaban lo pedagogos respecto de los niños; prefiere la alocución paternal dentro de la familia cristiana. Pero precisamente en eso deja aparecer claramente que en su palabra llama la misericordia misma de Dios. En su exhortación, exhorta la gracia, exhorta Dios; no es algo distinto a lo que ocurre en el Evangelio, sino que está cubierto con la autoridad del Señor, también cuando no entra en for-

---

14. **H. Schlier**, *Besinnung auf das Neue Testament* (Freiburg, 1964), 340-357.

sigue con ello el modelo de Jesús, el cual, en las inclusiones y exclusiones respecto del Reino de Dios, conectó indisolublemente este tema central de su predicación con las decisiones morales fundamentales, que surgen de la imagen de Dios y pertenecen íntimamente a ella[13].

---

13. Intencionadamente estas reflexiones no van directamente a la discusión especializada de los moralistas de hoy acerca de la reglamentación «deontológica» o meramente «teológica» de lo moral, acerca de lo cual orienta sagaz y profundamente B. Schüller. Aportaciones recientes al tema «fundamentación de las normas morales», en: **J. Pfammatter –F. Furger**, *Theologuische Berichte IV* (Einsiedeln, 1974), 109-181. En la medida en que se trata de un perfilar la idea y de la elaboración metódica de un conjunto sistemático, la respuesta hay que buscarla en la discusión especializada, y no se la puede prejuzgar inequívocamente desde conceptos previos tomados de los datos bíblicos. A pesar de esta necesaria limitación metódica, existen orientaciones que según mi impresión no son suficientemente atendidas en la discusión actual. A partir de aquí, parecen ciertamente insatisfactorias «fórmulas abreviadas» del pensar normativo teológico como ésta: «*Intrínsece malum* y por lo mismo de omisión obligada es aquella acción que objetivamente –secundum rectam rationem– no se ajusta a la realidad humana concreta» (J. Fuchs, Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen, en: Testimonium Veritatis, Frankfurt, 1971, 211-140, Zitat, 236). Aquí habría que preguntar qué es «realidad humana concreta» y qué «recta ratio»; en tales expresiones ambos aspectos son meramente formales y en definitiva no dicen nada, incluso cuando, como hace B. Schüller en el l.c. 173, procura rellenarlo y concretarlo con el sentido del imperativo categórico de Kant. También cuando se dejan abiertos los problemas de precisar la idea y de sistematización, hay que preguntarse sin embargo, si las constantes no precisadas en cuanto al contenido que se van formando en el curso de la historia de la fe bíblica y que han sido fijadas en la catequesis bautismal, no hacen imprescindible una determinación básica de la normatividad «deontológica». El auténtico problema en todo esto me parece que está (como ya se ha indicado en Anm. 2) en la neutralidad abstracta del concepto de razón, que circula descontrolado; sobre esto debería concentrarse una amplia discusión que llevase hacia delante.

doctrina de los apóstoles. Esto lo ha descrito expresamente Lucas en la crisis de la transición, en la cual describe como forma modelo de la Iglesia de todos los tiempos a la comunidad primitiva de Jerusalén con su «permanecer en la doctrina de los apóstoles» (Hch 2, 42), y califica a los presbíteros precisamente como administradores de esta permanencia (Hch 20, 17-38)[19]. En este contexto, no es necesario desarrollar una teoría detallada sobre el magisterio eclesial y su centralización en el oficio de enseñar del sucesor de Pedro, aunque no sería difícil presentar las líneas, que en el Nuevo Testamento van en esa dirección por una parte con el cada vez más claro concepto de la tradición y del seguimiento y por otra con la teología de Pedro. Está claro que el contenido fundamental del seguimiento apostólico consiste precisamente en el pleno poder para la autentificación de la fe apostólica, y que el pleno poder de enseñar incluido en ello, abarca esencialmente el encargo de concretar y precisar en los tiempos correspondientes la exigencia moral de la gracia[20].

Con esto el círculo de nuestras reflexiones se vuelve al principio. En realidad pertenece a la fe cristiana la praxis de la fe; ortodoxia sin ortopraxis pierde el centro

---

19. Cfr. para este conjunto **F. Mussner**, *Die UNA SANCTA nach Apg. 2, 42*, en: Praesentia salutis (Düsseldorf, 1967), 212-222.

20. Cfr. **L. Bouyer**, *L'Eglise de Dieu. Corps du Christ et temple de l'Esprit* (Paris, 1970), 401-407; **Y. Congar,** *Ministères et communion ecclésiale* (Paris, 1971), 51-94.

ma de mandato o de decisión doctrinal[15]. Lo mismo se evidencia cuando se observa el motivo central de su exhortación: el acontecimiento de la salvación en el mismo Jesús, el bautismo, la comunidad del cuerpo de Cristo, la mirada al juicio final[16]. Es completamente clara la línea de separación entre la que se deriva de la gracia frente a la que se deriva de la forma de vida de quienes no conocen a Dios: se llama apartarse de la impureza, de la avaricia, del servicio a los ídolos, de la envidia y de la intolerancia; decisión por la obediencia, paciencia, verdad, confianza, alegría. Con estas actitudes se conjuga el mandamiento fundamental del amor[17]. Lo que vemos en Pablo continúa en los escritos de los discípulos del apóstol, en los cuales la exhortación apostólica se desarrolla como tradición adecuada a la situación existente[18]. Esto significa: Para el Nuevo Testamento, el magisterio eclesial no termina con el tiempo de los apóstoles; es un don permanente de la Iglesia, la cual después del tiempo apostólico permanece apostólica porque los correspondientes sucesores de los apóstoles se cuidan de la permanencia de la

15. **Schlier** 341-344.

16. **Schlier** 344-352. Pablo conoce aquí muy bien el motivo «teológico» (El juicio de Dios que viene y la recompensa), lo mismo que cuando argumenta deontológicamente desde las implicaciones del ser miembro de Cristo.

17. **Ibid.**, 352ss., principalmente 355.

18. 343: «Los discípulos de los apóstoles y los otros cristianos exhortan todos sobre la base de la exhortación apostólica, y esto en el sentido de que la desarrollan como tradición adecuada a su situación». Para el fundamento objetivo permanente de la ética cristiana como principalmente para el desarrollo esencial de la exhortación apostólica como tradición adecuada a la situación, me parece esto una declaración fundamental.

incrédula, o las dos cosas juntas. A la vez, por una parte, se le atribuye a la razón un significado único en su tiempo, que no tiene nada por sí misma, y por otra parte, su expresión está tan conectada a lo propio del tiempo, que la verdad desaparece detrás del tiempo, y para cada tiempo es racional una cosa distinta, con lo que, por otra parte, en el fondo se viene a desembocar en las opciones de puro dominio de la razón práctica. La fe de los Apóstoles, tal como aparece en Rm 1 y 2, tiene un concepto más elevado de la razón. Esta fe está convencida de que la razón es capaz de la verdad y que por lo mismo la fe no tiene que edificarse al margen de la tradición de la razón, sino que encuentra su lenguaje en la comunicación con la razón de los pueblos, mediante un aceptar y un rechazar. Esto significa que tanto el proceso de asimilación como el proceso de negación y de crítica tiene que ir adelante desde la decisión fundamental de la fe y en definitiva ahí tiene su punto firme de relación. La capacidad de verdad por parte de la razón significa a la vez la persistencia objetiva de la verdad, que coincide con la persistencia de la fe.

De lo dicho surge espontáneamente la tarea del magisterio eclesial en los asuntos de moral. La fe incluye, como veíamos, decisiones fundamentales en temas de moral. Tarea del magisterio es en primer lugar llevar adelante la exhortación apostólica y defender esta postura firme contra el abandono de la razón al imperio del tiempo lo mismo que contra la

de lo cristiano: el amor que procede de la fe. Con ello está dicho también que la praxis cristiana se alimenta desde el centro de la fe cristiana: de la gracia aparecida en Cristo, asignada al sacramento de la Iglesia. La praxis de la fe se apoya en la verdad de la fe, en la cual la verdad del hombre se hace visible mediante la verdad de Dios y es elevada a un grado superior. Por ello se opone radicalmente a una praxis que ante todo quiere crear realidades y por esa vía establecer la verdad: Contra esta total manipulabilidad de lo verdadero la defiende la creación por parte de Creador mismo. Los valores fundamentales del hombre, que los conoce en la mirada al modelo de Jesucristo, son para ella liberados de toda manipulación. Ella protege al hombre mientras protege la creación; este hacer presente la doctrina apostólica es un encargo incontrovertible de los sucesores de los apóstoles. Porque la gracia está conectada a la creación y al Creador, es por lo que la exhortación apostólica (como continuación de la orientación veterotestamentaria) tiene que ver con la razón. Tanto la fuga hacia la pura ortopraxis como la exclusión del contenido moral fuera del recinto de la fe (y del magisterio perteneciente a la fe), significa en realidad, a pesar de las primeras apariencias, una tergiversación de la razón: en un caso se le discute su capacidad de conocer la verdad en general y es elevada a la categoría de método la renuncia a la verdad; en el otro caso, la fe es eliminada del campo de la razón y a lo racional no se le permite ningún acceso al campo de la fe. Con ello, o se declara la fe como irracional o la razón como

serán llamados para la sucesión de los apóstoles. Este oficio es también hoy irrenunciable para la Iglesia, y cuando se le niega básicamente la competencia para una decisión objetiva en pro o en contra de una interpretación de la moral procedente de la gracia, se falla contra la forma fundamental de la tradición apostólica misma.

capitulación de la razón ante el poder de la praxis. De ellos vale el que corresponden a conocimientos fundamentales de la razón humana, que en el contacto con el camino de la fe fueron purificados, profundizados y ampliados. Como se ha dicho, el diálogo crítico-positivo con la razón tiene que ir adelante en todo tiempo. Por una parte nunca está definitivamente clarificado qué es verdaderamente razón y qué es sólo aparentemente «racional»; por otra parte, se dan en todos los tiempos las dos casas la apariencia de razón y la apariencia de verdad por la razón. En el proceso de la asimilación de lo verdaderamente racional y en la marginación de lo aparentemente racional está comprometida la totalidad de la Iglesia; no puede realizarse con un magisterio aislado y con una infalibilidad de oráculo en todo detalle. La vida y el sufrimiento de los cristianos que mantienen su fe en medio de sus tiempos, coexiste con el pensar y el preguntar a los sabios, lo cual naturalmente se convierte en un proceso vacío, si falta la cobertura de la existencia cristiana, que en la pasión de cada día aprende a discernir los espíritus. Experiencia de fe de toda la Iglesia, investigación creyente y preguntas de los sabios, son dos factores; atención vigilante, escuchar y decidir del magisterio, es un tercero: que la recta doctrina no entra en juego automáticamente sino que necesita el «exhortar y corregir» de los pastores responsables de la Iglesia, lo experimentó ya la Iglesia del siglo primero, y precisamente por eso ha configurado el oficio de quienes con la oración y la imposición de manos

HANS URS VON BALTHASAR

Nueve puntos sobre la ética cristiana

OBSERVACIÓN PREVIA

El cristiano, que vive de la fe, tiene el derecho de fundamentar su obrar moral a partir de su fe. Como Jesucristo, el revelador del amor divino trinitario, ha asumido el contenido lo mismo que la forma del primer Adán y se ha hecho cargo de la culpa, lo mismo que de las estrecheces, perplejidades, decisiones de su existencia; no existe ningún peligro de que el cristiano en el segundo Adán encuentre de nuevo al primero y con ello su propia problemática ética. También Jesús tuvo que elegir entre su Padre y su familia: «Hijo, por qué nos has hecho esto?» (Lc 2, 48). También el cristiano tendrá que tomar las decisiones profundas de su vida desde el punto de vista de Cristo, es decir, desde la fe. No se puede calificar como propiamente «descendente» (en comparación con una «ascendente» desde lo antropológico como sólido fundamento) que arranca de la abundancia de la luz de la revelación y desde ahí desciende a peldaños anteriores que van hacia atrás.

Menos todavía se la puede acusar de carente de historicidad, porque coloca el Evangelio delante del Anti-

I
La culminación de la moralidad en Cristo

1. Cristo como norma concreta

La ética cristiana tiene que ser elaborada desde Jesucristo, porque él, como Hijo del Padre, ha llevado a plenitud toda la voluntad de Dios (todo lo debido), y esto «por nosotros», para que desde él, que es la norma concreta y completa de todo obrar moral, conquistemos la libertad de cumplir la voluntad de Dios y vivamos nuestra reafirmación como libres hijos de Dios.

1. Cristo es el imperativo categórico concreto, en cuanto que no sólo es la norma formal universal que se puede aplicar en todo, sino norma concreta personal que, en virtud de su sufrimiento por nosotros y de su entrega vital eucarística a nosotros y en nosotros (per ipsum et in ipso), nos ha capacitado internamente para con él (cum ipso) realizar la voluntad del Padre. El imperativo se apoya en el indicativo (Rm 6, 7ss.; 2 Co 5, 15 etc.); la voluntad del Padre sin embargo es las dos cosas: en él y con él sus hijos aman (1 Jn 15, 1ss.), y adoración en el Espíritu y en la verdad (Jn 4, 23). La vida de Cristo es acción y culto en uno, esta unidad es la norma plena para los cristianos. Sólo en un respeto infinito (Flp 2, 12), podemos colaborar en la obra salvadora de Dios, cuyo amor absoluto nos supera en la «maior dissimilitudo». La liturgia es inseparable del obrar ético.

guo Testamento. El camino se determina y clarifica por el fin, también y precisamente este peculiar camino histórico-salvífico, el cual sólo alcanza su meta en la dialéctica entre ruptura y superación (predominante en Pablo) y cumplimiento interno (predominante en Mateo y Santiago). Histórico-críticamente los puntos 5 y 6 deberían estar delante de los cristológicos y los puntos 7-9 igualmente delante de aquellos. Pero el cristiano vive de una vez en el cualitativo «tiempo final» y tiene que esforzarse continuamente por elevar a lo definitivamente válido aquello que en él pertenece a los peldaños anteriores. Esto no excluye, sino que más bien supone, que también Cristo realizó su obediencia al Padre no sólo proféticamente de inmediato, sino también por cumplir la ley y por fe en la promesa, y que el Cristo le sigue en esto.

Nuestros puntos son extremadamente sumariales y no entran en mucho de lo que es esencial. Así se habla completamente «in obliquo» acerca de la Iglesia, absolutamente nada de sus sacramentos, de lo referente a su oficio lleno de potestad, apenas se entra en decisiones casuísticas de gran alcance, ante las cuales se ve colocada la Iglesia de hoy y que ella tiene que afrontar en el marco de decisiones humanitarias.

final, en el plan eterno de Dios, coincide con la primera aspiración de nuestra libertad (interior intimo meo, cfr. Rm 8, 15ss., 26ss.).

3. Todo el actuar cristiano desde la realidad de la filiación divina es consiguientemente un sernos permitido, ningún sernos obligado. Más exactamente: Para Cristo todo el peso de su deber («dei») histórico-salvífico depende de su libérrimo serle permitido (revelar la voluntad salvífica del Padre). Para nosotros pecadores la permisión propia del Hijo de Dios, con mucha frecuencia, tiene la forma crucificante tanto en las decisiones personales como en el marco de la comunidad cristiana, cuyas prescripciones tienen internamente el sentido de conducir al creyente desde el extrañamiento del pecado a su verdadera identidad y libertad, pero externamente al imperfecto pueden (y con frecuencia deben) parecerle duras y legalistas, igual que lo pareció la voluntad del Padre al Crucificado.

2. La universalidad de la norma concreta

La norma de la existencia concreta de Cristo, como personal, es a la vez universal, porque su actualización del amor del Padre para el mundo es inevitablemente abarcadora y completa, por lo mismo incorpora todas las diferencias de los hombres y de todas sus situaciones éticas, y une en su persona a todas las personas (con todas sus peculiaridades y libertad), gobierna sobre ellas en el Espíritu Santo de la libertad, para llevarlas a todas al Reino del Padre.

2. El imperativo cristiano nos coloca más allá de la polémica sobre autonomía y heteronomía.

a. Porque el Hijo de Dios, que es engendrado por el Padre, frente a él es ciertamente «heteros» pero no «heteron», uno que como Dios corresponde autónomamente a su Padre (su persona coincide con su «processio» o la «missio»), como hombre sin embargo tiene en sí mismo la voluntad de Dios y el acatamiento a ella como fundamento de su existencia (Hb 10, 5ss.; Flp 2, 6ss.) y como fuente interna de su actuación personal (Jn 4, 34ss.), incluso allí donde quiere soportar las contradicciones de los pecadores contra Dios [1].

b. Porque la eucaristía del Hijo, nuestro común nacimiento por gracia del seno de Padre y la participación de su Espíritu comunitario a nosotros que, como criaturas, somos permanentemente «heterónomos», nos capacitan para desarrollar desde la fuerza de lo divino nuestro más propio actuar libre (el «trago», en nosotros se convierte en «fuente» Jn 4, 13ss.; 7, 38). Y porque Dios en su gracia actúa «gratuitamente», y nosotros amando tenemos que actuar también «gratuitamente» (Mt 10, 8; Lc 14, 12-14), la «gran recompensa en el cielo» (Lc 6, 23) no puede ser otra cosa que el amor mismo; la meta

1. Donde la divinidad de Cristo no es reconocida, aparece él inevitablemente como un modelo humano, y la ética cristiana se vuelve otra vez heterónoma, en el caso de que la norma de Cristo se vuelva obligante sin más para mi actuar, o autónoma cuando su actuar es interpretado sólo como la manera perfecta de autodeterminación del sujeto moral humano.

espíritu» (1 Co 6, 17); en cuanto «pueblo de Dios», ella ya no es nunca muchos, sino que «todos vosotros sois Uno en Cristo Jesús» (Ga 3, 28). En cuanto la acción de Jesús aconteció «para todos», la vida dentro de su comunidad es a la vez personalizadora y socializadora.

3. Que en el hecho de la cruz se dispuso sobre nosotros («Si uno murió por todos, todos por tanto murieron... para que ya no vivan para sí los que viven» 2 Co 5, 14ss.), que nosotros hemos sido transportados «en Cristo», no es nuestra alienación, sino nuestra «implantación» desde la «tiniebla» de nuestro ser de pecadores y de alienados a la verdad y libertad de la filiación divina (Col 1, 13), para las cuales fuimos creados (Ef 1, 4ss.). Por la cruz hemos sido dotados con el Espíritu Santo de Cristo y de Dios (Rm 8, 9.11), en el cual la persona y la obra de Cristo se hace presente en todo tiempo y actual en nosotros, como nosotros continuamente somos hechos presentes en Cristo.

Este mutuo estar en, tiene para el creyente una dimensión explícitamente eclesial. Pues el amor mutuo, que supone el nuevo mandamiento de Jesús y que hay que cumplir, es de antemano y más profundamente entregado por la infusión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo, como el «nosotros» divino en los corazones de los creyentes (Rm 5, 5). La incorporación real en «un cuerpo», en el nivel (más que orgánico, personal) de la Iglesia, incluye el otorgamiento de la conciencia personal del nosotros propia de los miembros, y hacerla

1. La existencia concreta de Cristo –su vida, dolor, muerte y finalmente su resurrección corporal– recoge en sí misma todo el resto de sistemas de reglamentación ética; el obrar moral de los cristianos, en definitiva tiene que responder sólo ante esta norma, la cual ofrece el modelo originario de la perfecta obediencia a Dios Padre. La existencia de Cristo recoge la diferencia entre «lo legal» (judíos) y lo «sin ley» (paganos) (1 Co 9, 20ss.), entre esclavo y libre, hombre y mujer (Ga 3, 28) etc.; en Cristo están dotados todos con la misma libertad de hijos y aspiran a la misma meta. El «nuevo» mandamiento de Jesús (Jn 13, 34) (que realizado cristológicamente es también más que el mandamiento principal de la antigua Alianza Dt 6, 4ss.) es más que la suma de todos los mandamientos del «Decálogo» y de todas sus aplicaciones. La síntesis de la voluntad total del Padre, realizada en la persona de Cristo, es escatológica e insuperable, por lo mismo a priori universalmente normativa.

2. En tanto que Cristo es la Palabra hecha hombre y el Hijo del Padre, recoge en sí mismo el doble carácter de la «Alianza» veterotestamentaria. Él es, más allá del concepto de (que media entre partidos) «mediador», el encuentro personificado, y con ello «Uno»: «un mediador no es sólo cosa de uno (contrayente), pero Dios es sólo Uno» (Ga 3, 20). La Iglesia de Cristo no es otra cosa que la abundancia de este Uno, ella es su «Cuerpo», al cual él vivifica (Ef 1, 22ss.), su «novia», en cuanto que con ella forma «una carne» (Ef 5, 29) o «un

2. Ya la «ley» no era una mera expresión de común humanidad, sino el anuncio de la fidelidad salvadora de Dios, que quiso establecer una alianza con el pueblo (véase después el apartado n. 6). Los «profetas» predicen un cumplimiento de la ley, que llegó a ser posible porque Dios asumió toda heteronomía y envió su ley como su Espíritu en el corazón de los hombres (Jr 31, 33; Ez 36, 26ss.).

3. Cristiana no es ninguna ética personal y social separable de la palabra eficaz y generosa de Dios: el diálogo interhumano, para ser correctamente moral, presupone como condición para su posibilidad el «diálogo» entre Dios y el hombre, sea de ello el hombre explícitamente consciente o no. Y viceversa la relación con Dios remite expresamente al diálogo –que debe ser asumido a un nuevo nivel– (entre judío y gentil, libre y esclavo, hombre y mujer, padres e hijos, pobre y rico etc.).

Con ello toda ética cristiana reviste la forma de cruz: vertical y horizontal, y esta «forma» en ningún momento es separable del contenido concreto, el que se da entre Dios y el hombre crucificado. Se hace presente en cada relación y en cada situación. «Todo me está permitido» (1 Co 6, 12; cfr. Rm 14-15), si tengo en cuenta que mi libertad procede de mi pertenencia a Cristo (1 Co 6, 19; cfr. 3, 21-23).

real será la tarea ética de los cristianos. Iglesia es asimismo abierta al mundo, como Cristo está abierto al Padre y a su Reino que lo abarca todo (1 Co 15, 24), los dos «median» sólo en la inmediatez, lo cual determina siempre hasta el detalle toda postura o actuación eclesial.

3. El sentido cristiano de la regla de oro

La «Regla de oro» (Mt 7, 12; Lc 6, 31), en la boca de Cristo y en el contexto del sermón de la montaña, sólo puede ser presentada como el resumen de la ley y los profetas, porque fundamenta sobre el don de Dios (que es Cristo) las expectativas y seguridades contrarias de los miembros de Cristo, con lo cual supera la común humanidad e introduce el intercambio del amor divino.

1. La «Regla de oro» está en Mt y (de manera más inmediata) en Lc en el contexto de las bienaventuranzas, de la renuncia a la justicia conmutativa, del amor a los enemigos, de la exigencia de ser «perfectos» y «misericordiosos» como el Padre celestial. El regalo recibido de éste será también considerado como el contenido de lo que un miembro de Cristo puede esperar de los otros y en correspondencia tiene que devolver. Con ello se reafirma que tanto la ley como la «común humanidad» general tienen de ahí su meta (Rm 10, 4) en Cristo.

que pretende ser tan amplia como el amor dócil a Dios (Gn 3, 5), pero que «infla» (1 Co 8, 1) en lugar de edificar. Como esta gnosis no quiere reconocer la norma concreta personal, vuelve de nuevo el pecado a la condición de mera culpa frente a una ley o a una idea, de la que trata de perdonarse progresivamente (por la psicología, sociología etc.).

3. La cima del pecado anticristiano se dirige inmediatamente contra el centro de la norma personal: ella trastoca el corazón del crucificado, que representa en el mundo la concreción del amor trinitario que se entrega. La toma del pecado por parte del Crucificado permanece un misterio de fe, que por ninguna filosofía puede ser explicada como «necesaria» o como «imposible». Por lo mismo también el juicio sobre el pecado queda reservado al quebrantado Hijo de Dios, al cual se le ha entregado «todo juicio» (Jn 5, 22). «No juzguéis» (Mt 7, 1).

4. El pecado

Desde el momento en que el amor de Dios «ha llegado hasta el fin», se destaca la culpa humana como pecado y su sentir como procedente de un espíritu positivamente contrario a Dios.

1. La unicidad y concreción de la norma moral personal tiene como consecuencia que toda culpa moral, quiéralo o no, está conectada a Cristo, es responsable ante él y en la cruz tendrá que ser llevada por él. La proximidad del cristiano que obra moralmente respecto del principio de la santidad divina, que le vivifica como miembro de Cristo, convierte la falta en pecado a diferencia de la mera «ley» (judía) o la mera «idea» (griega). La santidad del Espíritu Santo en la Iglesia-Cristo transporta el mundo a su pecaminosidad (Jn 16, 8-11), un mundo al cual también nosotros pertenecemos («si decimos que no hemos pecado, hacemos a Dios un mentiroso» 1 Jn 1, 10).

2. La presencia del amor absoluto en el mundo agrava el culpable No del hombre haciéndolo un No demoníaco, que es más negativo que lo que el hombre piensa, y tiende a atraparlo en la esfera del Anticristo (cfr. las fieras del Apocalipsis, Pablo sobre las potencias del mundo, 1 Jn etc.). Por el contrario el individuo dentro de la lucha de Cristo y la Iglesia tiene a su disposición «la armadura de Dios» (Ef 6, 11). Lo demoníaco se expresa ante todo en una gnosis sin amor y orgullosa,

como el fiel, veraz, justo, misericordioso (y otras descripciones de su nombre), y desde este nombre será determinado el nombre del que responde, e. d. su irrepetible personalidad. La llamada aísla al sujeto para el encuentro (Abraham tiene que abandonar su tribu y su tierra), acatando la llamada («aquí estoy», Gn 22, 1) mantiene su misión, que para él será norma de obligado cumplimiento. En la situación de diálogo solitario con Dios, se convierte en Abraham (en vez de Abram) en virtud de la misión para fundador de comunidad, cuyas leyes horizontales de relación bíblicamente todas dependen de lo vertical del fundador o mediador cara a Dios o de la acción fundadora de Dios (Ex 22, 20; 23, 9; Dt 5, 14ss.; 15, 12-18; 16, 11ss.; 24, 17ss.). La acción fundadora de Dios es la gracia sin medida, que permanece incontrolable y por encima de toda medida del hombre (parábola de Jesús del siervo indigno, Mt 18, 21ss.). La apertura cuantitativa de la bendición a Abraham, en el Antiguo Testamento, es entendida cada vez más claramente como de cumplimiento mesiánico: así acontece por la adaptación a Jesucristo y en el otorgamiento (por la fe en él) del Espíritu Santo, la apertura a los «pueblos» (Ga 3, 14).

Al 2. El sujeto moral es asumido en todas sus dimensiones mediante la alianza (Gn 15, 18ss.), basada en la llamada y en la respuesta de fe: en el riesgo

II
Los elementos veterotestamentarios de la futura síntesis

5. La promesa (Abraham)

El sujeto moral (Abraham) es constituido por la llamada de Dios y por la obediencia a esta llamada (Hb 11, 8).

1. Después del acto de obediencia se demuestra el sentido interno de la llamada como una promesa inabarcable, universal («todos los pueblos», pero resumido personalmente: «semini tuo», Ga 3, 16). El nombre del que obedece es el de su misión (Gn 17, 1-8); dado que la promesa y su cumplimiento proceden de Dios, se le regala a Abraham una fecundidad sobrenatural.

2. La obediencia es fe en Dios y con ello correspondencia válida (Gn 15, 6), que embarga no sólo el espíritu, sino también la carne (Gn 17, 13). Por ello él debe caminar hasta la devolución del fruto graciosamente regalado (Gn 22).

3. Abraham existe en una obediencia que, con la mirada hacia arriba a las (inalcanzables) estrellas, espera la promesa.

Al 1. Toda ética bíblica se fundamenta en la llamada del Dios personal y en la respuesta creyente del hombre a él. Dios, en su llamada, se caracteriza

6. La ley

La legislación sinaítica va más allá de la promesa de Abraham, cuando expresamente –si bien de pasada, de fuera y de arriba– revela el sentir interno de Dios, con la intención de profundizar la correspondencia a la Alianza: «Yo soy santo, santificaos también vosotros». Este deber, que tiene su fundamento en el ser interno de Dios, apunta al sentir interno del hombre. Que el deber puede ser correspondido, se apoya en la absoluta veracidad del Dios que ofrece la Alianza (Rm 7, 12). Pero a esta veracidad no responde la misma absoluta veracidad del hombre; una tal sólo está en la promesa (de Abraham), que de nuevo y más precisamente brilla como promesa profética.

1. La ley viene como suplemento y no asume la constelación de la promesa (Rm 7; Ga 3), y así sólo puede ser concebida como un apoyo de la postura de fe que espera. Ilumina desde diversos ángulos el comportamiento ante Dios del «hombre justo». Este comportamiento corresponde ciertamente a las estructuras fundamentales del ser humano («derecho natural»), porque el Dios de la gracia es el mismo que el Creador; pero el motivo de este recto comportamiento no es el hombre, sino la revelación profunda de la santidad de Dios en su fidelidad a la Alianza. Igualmente tampoco se trata de una «imitación» (de la naturaleza) de Dios en el sentido griego, sino de una correspondencia a su comportamiento en sus «prodigios» respecto de Israel. Pero como

de la fe, pero también en la carne y en sus facultades («mi alianza será en vuestra carne una alianza eterna» Gn 17, 13). Y también Isaac el nacido por la fuerza de Dios, privado de toda autodisposición suplementaria, será reclamado de nuevo por Dios. Si la fe del infecundo ya era fe en Dios, «que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean» (Rm 4, 17), así es la fe del padre, que devuelve el hijo de la promesa, fe potenciada en la resurrección: «Pensaba que poderoso era Dios aun para resucitar de entre los muertos» (Hb 11, 19).

Al 3. La existencia de Abraham (y con ello de toda la antigua Alianza, inclusive del tiempo de la ley) sólo puede ser un depender de la fe en Dios, sin la posibilidad de llevar a plenitud la promesa de Dios. El pueblo sólo puede «esperar» (Hb 11, 10), en un «buscar» (Hb 11, 14), que no puede ser más que un «mirar y saludar desde lejos» y un reconocer que permanece «peregrino y extranjero» en este mundo (Hb 11, 13-14). Precisamente en su estar en vilo del no poder alcanzar y a pesar de ello perseverar, recibieron de Dios los antiguos el buen certificado (*martyréthentes*: 11, 39). Esto es importante para lo que sigue.

coarta a sí mismo, para realizarse, lo cual ya estaba incluido en el formalismo ético de Kant.

b. Mediante el deslizamiento de la ley concebida como un cuerpo extraño hacia la corriente de la promesa y de la esperanza: la ley como obligante desde fuera y como declarante culpable en el interior (Kafka), no puede ser ninguna emanación de un Dios fiel y misericordioso, sino sólo de un demiurgo tiránico (de ahí E. Blochs, Pacto con la Gnosis; cfr. Sobre el yo de Freud), el cual, en virtud de una esperanza dada por el propio origen autónomo del hombre de ir hacia delante, tiene que ser dejado atrás como una vía del pasado.

c. Las dos corrientes se funden en el materialismo dialéctico, el cual identifica la ley con el movimiento dialéctico de la historia y de esta manera la licúa. Marx sabe que la destrucción negativa de la ley («comunismo») no comporta la deseada reconciliación, ésta la logra sólo el humanismo positivo que hace coincidir la ley con la espontaneidad de la libertad, en un acercamiento ateísta a Jr 31 y a Ez 34. De acuerdo con la provisionalidad de la ética veterotestamentaria que apunta a la definitiva cristiana, queda en ella (como en sus formas modernas de alienación) la «reconciliación» trascendente primariamente en la inmanente «liberación» política, cuyo sujeto primario es el pueblo (respectivamente el colectivo humano) y no la persona, cuya singularidad destaca primariamente en Cristo.

la perfecta correspondencia permanece objeto de la promesa, la ley sigue siendo dialéctica en el sentido descrito por Pablo: buena en sí, pero resaltando la deficiencia, y entretanto «guía» positiva y negativa hacia Cristo.

2. Considerado desde Dios, el deber de la ley es una oferta a vivir correctamente delante de Dios en la cercanía de la Alianza. Pero esta oferta graciosa es sólo el primer acto de un actuar salvífico que se completará por primera vez en Cristo, que entretanto con la precisión (positiva) de la correspondencia, destapa la incapacidad (negativa) del poder corresponder, mientras éste una y otra vez permanece objeto de la promesa. La patente diferencia, que sólo puede ser soportada en la espera, en la paciencia de la fe que espera, es experimentada como insoportable por el hombre e intenta dar un rodeo por otra esquina:

a. Mediante la exaltación de la ley (la Torah) hacia un Absoluto abstracto, que se coloca en lugar del Dios vivo. Mientras el fariseo procura cumplir exactamente las letras abstractas, piensa poder realizar la correspondencia imposible. Desde este establecimiento de un deber formal abstracto, son derivables muchas formas de ética, por ejemplo la neokantiana de un reino de «apreciaciones» o «valores», la ética estructuralista y fenomenológica (Scheler), todas las cuales tienen el estilo de establecer en definitiva al sujeto humano como su propio legislador, como sujeto idealistamente autónomo, que se

ser dominado por el espíritu, existen inclinaciones en esa dirección.

3. Ni el propio tapar la iluminación originaria, ni el verse atado por los bienes que se presentan de inmediato, ni finalmente el oscurecimiento del carácter gratuito del bien por el pecado, pueden impedir la solapada inclinación del hombre hacia su luz, por ello también los gentiles pueden ser dirigidos «por Jesucristo hacia mi evangelio» (Rm 2, 16).

3. Formulaciones abstractas de la orientación del hombre hacia el bien como la «ley natural», lo mismo que la formulación de la solidaridad como «imperativo categórico» son derivaciones y tienen carácter corrector.

Al 1. En el ser llamado comunitario despierta el hombre hacia el *cogito/sum*, como una identidad de ser consciente-de-sí-mismo y de la verdad, una identidad que, sin embargo, es experimentada *como* despertada y a la vez como no absoluta, porque es gratuita. En la apertura trascendental es divisada a la vez de tres formas:

a. Un «ser dado» de identidad absoluta por el Espíritu y el Ser, a la vez que una absoluta autoposesión en la abundancia y libertad, que da posesión de sí mismo (y este Absoluto lo «llamamos Dios, qui interius docet, in quantum hujusmodi lumen animae infundit»: Tomás, de An 5 ad 6).

3. Donde desaparece la fe cristiana en la promesa cumplida en Cristo, dominan a la humanidad con fuerza histórica no precisamente éticas fragmentarias extracristianas, sino más bien las veterotestamentarias próximas a lo cristiano, y por cierto –porque una conciencia de plenitud en Cristo ha existido– en sus caricaturas absolutistas: ley implantada absolutamente y profecía implantada absolutamente.

III
Fragmentos de ética extrabíblica

7. La conciencia

1. El hombre (extrabíblico) despierta a la autoconciencia teórico-práctica gracias a una llamada libre y amorosa de sus colegas. Respondiendo experimenta él (en el cogito/sum) tanto el ser iluminado por la verdad sin más (como verdadera y buena), que por sí misma se abre y atrae al hombre hacia sí misma, como el carácter interhumano de su libertad[2].

2. El hombre, en toda su constitucionalidad, está enfocado incondicionalmente (necessitate naturalis inclinationis) hacia el brillante bien trascendental (sindéresis, conciencia originaria); también en sus partes sentimentales de su

2. Cfr. para ello: Hans Jürgen Verweyen, Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, Patmos, 1969.

ante los bienes particulares. Como su obra típicamente moral, le incumbe al hombre la moralización de todo su ser corporal-espiritual (*ethizesthai*); el resultado se llama virtud. Y esto tanto más en cuanto que la llamada del prójimo le está forzando a que vaya afirmando su libertad mediante otras libertades igualmente encarnadas y a afirmarlas a ellas también, lo cual en definitiva tiene que realizarse bajo la luz del bien, y esto exige continuamente la clarificación de la materialidad mediadora.

La apertura del bien como tal al fundamento del *cogito/sum* (o la transparencia de la *imago Dei* hacia su modelo originario) resuena no como algo del momento. Ella permanece a pesar de todo en la memoria «*tamquam nota artificis operi suo impressa*» (Descartes, Med. III, Adam-Tannery VII, 51). Como ella ha codeterminado la primera ida del espíritu hacia sí mismo, no puede ser olvidada totalmente ni siquiera allí donde tiene lugar un apartamiento premeditado o habitual respecto de la luz del bien en aras de perseguir cosas concretas para disfrutarlas o porque son más útiles. Ella es además como mínimo una premonición trascendental de lo que es la revelación, y el lugar desde el cual arranca siempre la revelación «positiva» de la antigua y de la nueva alianza para toda la humanidad. Pero si esta revelación se da en el marco posterior de la historia, no hay que olvidar que la llamada del prójimo (dialógica trascendental) es igualmente originaria como la llamada del bien como tal.

b. En el haber sido despertado hacia el autodarse, se divisa la diferencia entre la libertad absoluta y gratuita y con ello la fluida exigencia de corresponder libremente al don absoluto.

c. La indiferenciación trascendental que se da en primer lugar entre la llamada por parte del Absoluto y por parte de los colegas, se diversifica por la experiencia a posteriori (de que el colega es igualmente «sólo» un despertado), lo cual deja al descubierto la unidad originaria trascendental de las dos fluidas exigencias.

Al 2. Igual que en la identidad originaria del ser y del ser iluminado (como verdadero absoluto y por lo mismo bueno y por lo mismo *fascinosum*: bello) libertad como autocapacidad y gracia como don (*diffusivum sui*) están juntas, así también en la identidad despertada y derivada, la libertad y la inclinación (hacia el bien) son inseparables. La atadura activa del Bien incondicional da al acto de la libertad que responde un momento de «pasividad» que no afecta a su libertad (S. Th I 80, 2; 105, 4; de Ver 25, 1; 22, 13).

Esta predisposición hacia la fuerza de convicción de lo bueno como tal domina al hombre entero, también su sensibilidad informada por el espíritu, la cual naturalmente, en caso de que se abstraiga de la totalidad humana, no puede llegar a descubrir el bien como tal y se detiene

8. Orden natural prebíblico

Cuando falta la autorrevelación del Dios personal libre, el hombre, para el orden moral de su vida, procura orientarse desde el orden del cosmos que le envuelve. Como él agradece su existencia a las estructuras cósmicas, le resulta connatural mezclar la esfera del Origen (lo divino) con lo natural. Esta ética teo-cosmológica se rompe, cuando el hecho bíblico obtiene una resonancia histórico-mundana.

1. Una ética prebíblica, que se orienta en la física, se puede buscar en un bien acomodado a la naturaleza humana (*honestum*) en analogía con el bien de los seres de la naturaleza. Este bien humano estará contenido en el marco de un amplio orden mundano, el cual, en cuanto tiene una cara absoluta (divina), abre un determinado margen al actuar moral prescrito, pero en cuanto tiene una cara mundana y finita, no permite que la libertad de decisión llegue a su total realización. Así las metas de la actuación resultan en parte políticas (dentro de la micropolis o macropolis) y en parte intelectuales e individuales, en cuanto que teoría y conocimiento de las leyes rítmicas del todo, aparecen como las más dignas de ser pretendidas.

2. Con el aflorar del hecho bíblico, por parte del Dios libre –que se distingue radicalmente de la naturaleza creada–, el hombre se ve capacitado para una libertad, de la que no se puede encontrar parangón en la na-

En qué grado y en qué amplitud se da realmente esa tal revelación «positiva» fuera del marco bíblico, está sólo en el juicio del Maestro Interior, el cual según Pablo juzga también los corazones de los gentiles según la norma notablemente explicitada de la autoentrega de Dios en Jesucristo.

Al 3. Para el tiempo del oscurecimiento del brillo originario del bien como gracia y amor, que espera una respuesta del agradecido amoroso, entra en juego el exhortador de la prescripción que, como tal, no quiere sustituir, ni representar al bien mismo, sino simplemente recordarlo. En cuanto que toma en consideración las principales situaciones de un espíritu encarnado y socialmente colocado, se desarrolla como «ley natural», a la que no está permitido divinizar, más bien hay que sostener su carácter indicativo esencialmente relativo, para no entumecer, sino para poder mostrar la vitalidad y la entrega del bien. Esto vale también para el imperativo categórico de Kant que, desde su formalismo, tiene que afirmar el «deber» abstracto frente a la tendencia sensible, mientras que en la verdad se trata de facilitar el predominio de la inclinación (inclinatio) absoluta hacia el bien absoluto frente a las tendencias particulares que pretenden lo contrario. Lo que se le asigna al hombre en virtud de la norma absoluta (según el estoicismo: oikeiosis) coincide con la autoentrega al bien divino y comunitario.

libres, parece como superficial y forzada. La síntesis entre la plenitud del individuo y la de la comunidad resulta inalcanzable.

1. La permanente y postcristiana «naturaleza» o «estructura» del ser humano es la reciprocidad de las libertades, cada una de las cuales sólo despierta en la llamada por parte de otra hacia sí y hacia la capacidad del que responde y del que llama. Con ello la «Regla de oro» parece de nuevo alcanzada. Pero como la libertad llamada no puede corresponder sin más a la del prójimo que le llama (de lo contrario sería en definitiva heterónoma) y la llamada de Dios que fusione ambas libertades está excluida, el intercambio y la autoentrega de las dos permanecen limitadas y controladas. O bien la intersubjetividad es entendida como un modo secundario (y no actuante inteligentemente) de un sujeto global, o bien los dos sujetos permanecen monádicos e impenetrables frente a frente.

2. Las así llamadas «ciencias antropológicas» pueden aportar valiosos conocimientos concretos acerca del fenómeno del ser humano, pero no resuelven esta aporía fundamental de la humanidad compartida.

3. La aporía antropológica encuentra su punto cumbre allí donde la muerte del individuo convierte en imposible la síntesis entre su plenitud personal y su integración social. Los fragmentos de sentido iniciales en ambas líneas permanecen inconexos y por lo mismo

turaleza inferior a la humana. Cuando esta libertad no se quiere agradecer cristianamente al Dios de la gracia, buscará consiguientemente su fundamento en sí misma, entenderá el actuar moral como autolegislación, quizá en primer lugar en una recapitulación de la ejemplar comprensión del cosmos (cfr. Spinoza, Goethe, Hegel), también dejando caer estos antecedentes (Feuerbach, Nietzsche).

3. La evolución que ha tenido lugar, es irreversible. Si es cierto que existe la tendencia (cfr. antes 6, 3) de retrotraer la ética cristiana a sus formas preparatorias veterotestamentarias, se puede constatar también un resplandor de la luz cristiana en las religiones y éticas no bíblicas (cfr. por ejemplo, el fortalecimiento de componentes sociales en India: Tagore, Gandhi). La distinción entre conocimiento existencial y explícitamente dogmático nos conduce otra vez al aviso: «No juzguéis».

9. Ética antropológica postcristiana

Una base para una ética postcristiana y no cristiana sólo puede ser buscada en una relación dialogante con las libertades humanas (yo-tú, yo-nosotros). Pero como aquí el agradecimiento cultual (frente a Dios) no se apoya ya en el acto originario permanente de la persona libre, el agradecerse mutuamente entre los sujetos se convierte en un acto secundario, de un valor sólo relativo; la restricción mutua para unos sujetos ilimitadamente

Colección
Compendios de estudios teológicos

1. COMPENDIO DE LA FE CATÓLICA
   Philippe Ferlay
2. COMPENDIO DE LA VIDA ESPIRITUAL
   Philippe Ferlay
3. COMPENDIO DE LA MORAL CATÓLICA
   Jean-Marie Aubert
4. COMPENDIO DE LA ORACIÓN CRISTIANA
   Adalvert Hamman
5. COMPENDIO DE LA GRACIA
   José A. Galindo Rodrigo
6. COMPENDIO DE TEOLOGÍA DEL MATRIMONIO
   Emilio Aliaga Girbés
7. DICCIONARIO BÍBLICO COMPENDIADO
   Louis Monloubou
8. COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA
   Franco Biffi
9. COMPENDIO DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL
   José Antonio Sayés
10. PRINCIPIOS DE MORAL CRISTIANA, COMPENDIO.
    Joseph Ratzinger • Hans Urs Von Balthasar
    Heinz Schürmann

imposibilitan el desarrollo de una ética intramundana en sí misma evidente; el hombre, por el contrario, en vista del sinsentido de la muerte –y con ello de la vida que muere–, puede rechazar todo acceso a las normas éticas. Las líneas se encontrarían únicamente en la resurrección de Cristo, que es las arras tanto para la plenitud del individuo como de la comunidad eclesial y por medio de ella, del mundo, de manera que Dios, sin anular al mundo, puede ser «Todo en todo».